التهديد الإسلامي

خرافة أم حقيقة؟

هذه ترجمة كتاب :

"THE ISLAMIC THREAT: MYTH OR REALITY?" 3rd edition, by John L. Esposito. Copyright © 1992, 1995, 1999 by John L. Esposito.

"This translation of the Islamic Threat: Myth or Reality? 3/(e) originally published in English in 1999 is published by arrangement with Oxford University Press Inc."

ALL RIGHTS RESERVED.

الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م

الطبعة الثانية ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م

© دار الشروق

القاهرة : ٨ شارع سيبويه المصرى

- رابعة العدوية - مدينة نصر

ص . ب : ٣٣ البانوراما - تليفون : ٤٠٢٣٣٩٩

فاكس : ٤٠٣٧٥٦٧ (٢٠٢)

البريد الإلكترونى: email: dar@shorouk.com

التهديد الإسلامي

خرافة أم حقيقة؟

تأليف
جون ل. إسبوزيتو
ترجمة
د. قاسم عبده قاسم

دار الشروق

الإهــداء

إلى والديَّ

جون وماري إسبوزيتو

المحتويات

مقدمة الطبعة الثالثة ١٥

١ ـ الإسلام المعاصر : إصلاح أم ثورة؟...................................... ٢٣

٢ ـ الإسلام والغرب : جذور الصراع والتعاون والمواجهة ٤٥

٣ ـ الغرب الظافر : الاستجابات الإسلامية ٧٣

٤ ـ الإسلام والدولة : القوى المحركة للنهضة.................................. ١١١

٥ ـ التنظيمات الإسلامية : جُند الله ١٨١

٦ ـ الإسلام والغرب : هل هو صراع حضارات؟ ٢٩١

هوامش الكتاب ٣٩٥

مصادر ومراجع مختارة ٤١٧

مقدمة المترجم

كأنما خرج الإسلام فجأة من غياهب المجهول ليعلن عن وجوده . . . !

وكأنما لم يكن الإسلام دينًا وثقافة ونظامًا للقيم والأخلاق عاش على مدى أكثر من ألف وأربعمائة سنة بحساب البشر ! ! !

وكأنما كانت القشرة الغربية التى فرضتها سنوات الاستعمار والتبعية هى الأصل . . . ! !

إن الأمر المثير فى قضية الإسلام ؛ هو أن المجتمعات المأزومة والتى تعانى من صعوبات حاضرها ، ولا تثق فى أن حاضرها يمكن أن يقودها إلى غد تطمئن إليه ، تبدأ فى البحث عن مخرج من الأزمة ، ويدفعها البحث - بطريقة شبه غريزية - إلى الإمساك بهويتها وإرساء جذور ثقافتها ، وإلى فحص تراثها . هذا درس التاريخ ، يصدق على كل الأمم والحضارات ، فلماذا يكون المسلمون استثناء؟ ! !

إن عمر الأزمة فى تاريخ المسلمين يبدأ مع حركة الاستعمار الأوربى فى القرن التاسع عشر . صحيح أن قوة الدفع فى الحضارة الإسلامية قد خبت مع بدايات القرن العاشر الهجرى/ السادس عشر الميلادى ؛ ولكن الدولة العثمانية حافظت على بلاد المسلمين عسكريًا دون أن تستطيع فعل شىء لإعادة بعث الحضارة العربية الإسلامية . ولكن الاستعمار الأوربى لم يكن مجرد احتلال للأرض ؛ وإنما تدخل بشكل واضح فى مسألتين جوهريتين هما : التعليم والقضاء . أى أن الاستعمار استهدف قيمتين من أهم قيم المجتمع ، العلم والعدل . وبدعوى الإصلاح تم تجريد التعليم من أساسه ؛ أى تعليم الدين واللغة . وينبغى أن نلاحظ هنا أنه حينما فعل الاستعمار هذا فى البلاد الإسلامية ، كان تلاميذ المدارس فى الغرب الأوربى

يدرسون الكتاب المقدس واللغة اللاتينية واللغة اليونانية إلى جانب تراث أوربا الكلاسيكى!! وبدعوى الإصلاح، أيضا، تم فصل النظام القضائى عن أسسه الشرعية التى تستهدى الشريعة الإسلامية وفرضت نظم ومفاهيم قانونية مستعارة من النظم القانونية الأوربية. ومرة أخرى، ينبغى أن نلاحظ أن البلاد الأوربية المختلفة حافظت على نظم قانونية مختلفة استمدتها من تراث القانون الرومانى، أو تراث الأعراف القانونية الجرمانية فى العصور الوسطى، أو من كليهما!!

كان ما حدث فى مجال التعليم والقضاء هو الأخطر بيد أنه كان هو الأقل ظهوراً ووضوحًا. أما ما حدث فى المجال السياسى والاجتماعى والثقافى فكان الأعلى صوتا من ناحية، والأكثر تعبيراً عن الأزمة من ناحية أخرى. وكان طبيعيًا أن تظهر فى كل مجتمع ابتلى بالاستعمار طبقة تسعى لكسب رضاء السادة الجدد عن طريق تقليد أسلوب حياتهم، وتبنى المفاهيم والمُثل والقيم الغربية. وشاعت أنماط الملابس والسلوك واللغة فى هذه الأوساط على حين بقيت أغلبية «الأهالى» على حالهم. وتم الربط التعسفى بين التمدن واتخاذ النمط الغربى نمطًا مرجعيًا فى كل شىء.

وكان طبيعيًا أيضًا أن يتم التركيز فى فترة الاستعمار على النضال السياسى لتحقيق الاستقلال الوطنى، وكان طبيعيًا أيضًا أن تدخل عناصر الهوية ـ متمثلة فى الإسلام وفى العروبة ـ مكونًا من مكونات الهوية وأدوات الصراع ضد الاستعمار. كما كان طبيعيًا من ناحية أخرى، أن يتخذ البعض من نماذج الفكر والعمل السياسى الغربى وسائل للنضال ضد الاستعمار. وكان لابد للتطور التاريخى أن يصل إلى مداه، وأن يكتشف الناس أن أساليب السياسة الغربية لا يمكن تطبيقها ببساطة، أو نقلها وزرعها، فى العالم العربى أو العالم المسلم. ولأن الدول المسلمة التى نالت استقلالها السياسى عن الغرب فشلت فى تحقيق استقلالها الاقتصادى بل والثقافى والتعليمى، فإن حكومات المسلمين قد أظهرت عجزاً فادحًا عن تحقيق وعودها للجماهير؛ بل إن معظمها تحولت إلى أدوات للقهر والظلم ضد شعوبها على حين أبدت خنوعًا متزايداً أمام الغرب. وكانت نكبة فلسطين بفصولها التى اكتملت سنة ١٩٤٨، خير دليل على عجز الحكومات المسلمة.

كانت الاستجابة السياسية للنكبة فى المنطقة العربية متمثلة فى قيام عدد من النظم العسكرية فى عدد من البلدان العربية، وسقوط بضعة عروش. وصاحبت هذه

الأحداث التى استمرت فى الخمسينيات والستينيات وعود كثيرة، بتحرير فلسطين، وتحقيق التقدم والرفاهية، وتحديث المجتمعات. وكانت التجربة الكبرى فى هذا المجال هى تلك التى تمت فى مصر بعد ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢م فى الخمسينيات والستينيات. وكانت هزيمة سنة ١٩٦٧م إجهاضًا لهذا المشروع من ناحية، وعلامة نهائية على فشل نماذج الفكر والعمل المستوحاة من الغرب من ناحية أخرى.

ومرة أخرى، برز سؤال الهوية بشدة وإلحاح. وكانت النتيجة فى هذه المرة مزيداً من التحول صوب الإسلام، وتحول كثيرون من رموز الفكر الاشتراكى والماركسى والليبرالى صوب الفكر الإسلامى. وكان طبيعيًا أن يُفرخ الفكر الدينى ـ شأن أى فكر آخر ـ بعض النماذج المتطرفة؛ ولكن الأهم من ذلك أن الدولة والمجتمع، فى كل مكان تقريبًا على امتداد العالم المسلم، بدأت تكتسى ملامح إسلامية فى الفكر والسلوك. صحيح أن التيار الإسلامى كان موجوداً على الدوام فى الحياة السياسية فى العالم العربى والعالم المسلم، لكنه صار تياراً أشد قوة وأقوى تأثيراً فى العالم المسلم فى حقبة السبعينيات.

ومع تقلبات السياسة على المستوى العالمى والإقليمى والمحلى، حدثت مواجهات ومصادمات مع «الإسلاميين» هنا وهناك، وتقلبت سياسة الغرب والحكومات والقوى السياسية المحلية ما بين الاستغلال ومحاولة الانتفاع بتيار «الإسلام السياسى» لتحقيق مكاسب سياسية أو عسكرية أو اقتصادية، وما بين التخويف والقتال ضد «الغول» الجديد الذى يهدد بأن يلتهم الديموقراطية والتمدين والحضارة الغربية. ومن عجب أن الذين حاولوا الاستغلال والانتفاع، كانوا هم أنفسهم الذين تنادوا إلى القتال والاستعداد لمواجهة الخطر الداهم!!

فماهى الحقيقة؟

هذا الكتاب الذى نقدمه فى هذه الترجمة العربية للباحث الشهير جون اسبوزيتو، (وهو من العارفين بتاريخ الإسلام والمسلمين، ومن أصحاب الخبرة العميقة بحركات الإسلام السياسى المعاصرة فى العالم) يتناول هذه القضية بشكل متكامل يجمع بين العرض التاريخى، والمسح الجغرافى، والتحليل الهيكلى لمعظم الحركات والمنظمات الإسلامية فى الشرق والغرب وفى الشمال والجنوب.

ويتناول اسبوزيتو، فى هذا الكتاب، عدة قضايا مهمة عن الإسلام المعاصر. ويناقش محاولات الإصلاحيين والتجديديين لإعادة تفسير المبادئ الأساسية فى الإسلام بحيث تقدم حلولاً جديدة وعصرية للمشكلات التى يواجهها المسلمون فى العصر الحديث. وهو فى هذا الصدد يمر سريعًا على حركات الإصلاح بداية من الوهابية والسنوسية والمهدية حتى جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا، ويحاول رصد جغرافية هذه الحركات من شبه القارة الهندية حتى بلاد المغرب العربى.

ثم يعرض بعد ذلك للإطار التاريخى فى العلاقة بين العالم المسلم والغرب الأوربى الكاثوليكى؛ مبينًا كيف أن الجوار الجغرافى بين المنطقة العربية ـ قلب العالم المسلم ـ وأوربا المسيحية كان سببًا فى الصراع، كما كان مبررًا للتعاون والاعتماد المتبادل طوال ثلاثة عشر قرنًا من الزمان أو يزيد.

ينتقل المؤلف بعدها إلى رصد ماحدث بعد الثورة الصناعية فى أوربا، وماتلاها من الرغبة فى السيطرة على مناطق المواد الخام والأسواق وطرق التجارة العالمية وكلها داخل نطاق العالم القديم الذى يمثل العالم المسلم الشطر الأكبر منه. لقد نجحت أوربا فى السيطرة الإمبريالية على العالم الإسلامى، وكان طبيعيًا أن تتمثل ردود الفعل فى حركات التحرير الوطنية التى كان الإسلام من أهم مكوناتها. ثم يتناول المؤلف بشكل تفصيلى، وبكثير من الدقة والموضوعية، المنظمات الإسلامية، ويختتم كتابه بمناقشة قضية مهمة وهى: هل العلاقة بين الإسلام والغرب تدخل بالضرورة فى إطار صدام الحضارات؟ أم أنه يمكن أن تقوم العلاقة بينهما على أساس من الفهم والاعتماد المتبادل؟

* * *

يناقش المؤلف فى سياق كتابه كله فكرة روج لها الغرب؛ حكومات وأجهزة الإعلام هى «الخطر الإسلامى» ـ خرافة أم حقيقة؟ وفى رأيه أن التفكير النمطى الاتباعى، والركون إلى الأنماط الفكرية الجاهزة أو المعلبة؛ بدافع من الاستسهال وعدم الرغبة فى التعب والاجتهاد، وراء بروز خرافة «التهديد الإسلامى» بديلاً عن «التهديد الشيوعى» السابق. ويقدم المؤلف « وصفة» جيدة لصناع السياسة فى

الغرب، وفى الولايات المتحدة على نحو خاص، للحفاظ على مصالحهم فى العالم المسلم من خلال التمييز بين «المتطرفين» و«الإرهابيين» من ناحية، وبين «المنظمات الإسلامية» التى تسعى من خلال النظام السياسى وأدواته لتحقيق وجودها السياسى من ناحية أخرى.

لكن ما يستلفت النظر حقًا فى هذا الكتاب، وهو مايقف المؤلف ضده ويحاول تصحيحه، تلك النظرة الغربية التى ترى أن كل ما يخالف الغرب فى رؤاه وأساليبه ونظامه القيمى والأخلاقى متخلف و«خطير» بالضرورة!!!

هل ينبغى أن تكون الحضارة الغربية هى الحضارة المرجعية للعالم؟ وهل يجب أن تكون الأفكار السياسية التى أفرزها تاريخ طويل من الصراع بين الكنيسة والدولة فى أوربا الكاثوليكية، ثم صراع آخر مرير بين ملوك الحق الإلهى المقدس والقوى البورجوازية ثم الشعبية، فرضًا واجبًا على كل مجتمع يريد لنفسه نظامًا يدير به شئونه وينظم العلاقات بين القوى السياسية الفاعلة فيه؟ وهل يصح أن تكون المصالح الغربية ـ وهى أطماع فى حقيقة أمرها ـ خصمًا من حساب شعوب العالم العربى والإسلامى؟ وهل يكون انحياز الغرب ضد المسلمين ولصالح القوى الأخرى ـ خاصة إسرائيل ـ نوعًا من القدر الذى يجب أن نرضى به؟

هذه عينة من الأسئلة التى تثيرها فى الذهن قراءة هذا الكتاب المهم، والتى يجب أن نحاول نحن العثور على الإجابات المناسبة لها.

تبقى كلمة أخيرة عن الترجمة العربية لهذا الكتاب. فقد حافظت تمامًا على المعنى الحرفى لكلمات المؤلف وعباراته مع الحفاظ على سلاسة اللغة العربية وسهولتها بقدر ما سمحت به طاقتى. وأرجو أن يسامحنى القارئ الكريم إذا رأى منى تقصيراً فى هذه الترجمة؛ فقد حاولت ولكن التقصير طبيعة البشر.

والله الموفق والمستعان

دكتور قاسم عبده قاسم

الهرم مايو ٢٠٠١م

مقدمة الطبعة الثالثة

مضى زمن قصير نسبيا منذ صدور آخر طبعة من « التهديد الإسلامى : خرافة أم حقيقة؟ »، ولكن تغيرات كثيرة حدثت منذ ذلك الحين. فالحكومة التركية، بتأثير من العسكريين، أجبرت أول رئيس وزراء إسلامى على الاستقالة وحلت «حزب الرفاه». كما أن حركة الطالبان اجتاحت أفغانستان لتسيطر على ٩٠ بالمائة من البلاد. وانتشر العنف وعدم التسامح من البوسنة إلى كوسوفو، حيث ارتكبت القوات الصربية مذابح عرقية ضد الألبان. وتعرضت القوات العسكرية الأمريكية فى المملكة العربية السعودية والسفارتان الأمريكيتان فى كينيا وتنزانيا لتفجيرات بالقنابل. وردا على التفجيرات فى إفريقيا ولمنع أو إحباط أية هجمات فى المستقبل، نفذت الولايات المتحدة ضربة وقائية ضد مواقع ومعسكرات فى السودان وأفغانستان يفترض أنها تلقى الدعم من أسامة بن لادن، الذى تعتبره الولايات المتحدة مسئولاً عن الإرهاب العالمى دعمًا وتطويراً. وغالبا ما يوجه المسئولون الإسرائيليون والفلسطينيون اللوم إلى حماس بسبب هجماتها التى تعترض عملية السلام. وهبت على إيران رياح التغيير بانتخاب الرئيس خاتمى الذى ميزته مبادرات جديدة لبناء مجتمع مدنى وللدخول مع الغرب فى حوار حضارى. وعلى أية حال، فإن نزعة خاتمى الإصلاحية تصدت لها جموع المحافظين المؤيدين لآية الله خامنئى، فقيه إيران الأكبر. أما المسلمون فى الولايات المتحدة وأوروبا فقد صاروا مشاركين أكثر نشاطًا فى كل مستوى من مستويات المجتمع، ولكنهم أيضا واجهوا تساؤلات حول ولائهم لأوطانهم الجديدة وعلاقاتهم بالجماعات العسكرية فيما وراء البحار.

والمشكلة الآن تصب فى العلاقات المتبادلة بين الإسلام والغرب، مثلما كان الحال عندما ظهرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب. وإذا كان البعض قد تحدث عن

الحاجة إلى حوار حضارى، فإن الآخرين حذروا من صدام الحضارات. والحديث عن الصراع السياسى والثقافى يمكن رؤيته ليس فقط فى ضوء المخاوف من المواجهة، وإنما أيضا من خلال التأكيدات على أن الإسلام لايتوافق مع الديموقراطية والحداثة. وتهمة أن الإسلام مقاتل بتكوينه صارت ذريعة لكبت الحركات وإغلاق الباب أمام الديموقراطية فى كثير من البلاد الإسلامية. هذه المعتقدات والمواقف أثرت على سياسات الحكومات وأفعال الناشطين الإسلاميين فى العالم الإسلامى والغرب. وعند مطلع القرن الحادى والعشرين، صار وضع الحوادث والمخاوف العالمية فى سياق متوازن أكثر أهمية عن ذى قبل.

وعلى مر السنين قدم لى زملاء عديدون فى العالم الإسلامى وفى الغرب آراءهم الصائبة وتشجيعهم. ولايسمح الحيز بأن أشكرهم جميعا بأسمائهم. وأدين بشكل خاص لكل من، جون فول، وإيفون حداد، وجيمس بيسكاتورى، الذين عملت معهم عن قرب طيلة الأعوام الماضية. وقد تقاسمنا أنا وعبدالله رضا أيامًا مثيرة وأمسيات نناقش الكثير من موضوعات هذا المجلد. والمحرك الأول فى إبداع مركز التفاهم الإسلامى - المسيحى، حسيب صباغ، مع ج. أودونوفان، رئيس جامعة جورج تاون الذى شاركه رؤاه، ساعدا على إنشاء موقع يمكن منه مخاطبة الكثير من المهتمين الذين يخاطبهم هذا المجلد بشكل أكثر منهجية وكمالاً. وكانت باتريشيا جوردون، المسئولة عن إدارة المركز، شريكًا أساسيا منذ البداية. أما مساعدو البحث العاملون معى، بتينا برادو، وإيفان شتين، وبشكل خاص ناتانا دى لونج باس ومقتدر خان - فقد كانوا خير عون لى. وتبقى سينثيا ريد سببًا رئيسيا فى أن النشر مع أوكسفورد يمثل متعة. وأخيرا، ومثلما كان الحال دائما، فإن جانيت إسبوزيتو، شريكتى وزوجتى طيلة أربعة وثلاثين عامًا، ووالداى، وإخوتى، يظلون جميعا مصدر إلهامى.

جون ل. إسبوزيتو
واشنطن دى سى
أكتوبر ١٩٩٨م

تقـديـم

هناك أناس طيبون كثيرون يظنون أن الحرب بين الشيوعية والغرب
على وشك أن تستبدل بحرب بين الغرب والمسلمين .

William Pfaff, "Help Algeria's Fundamentalists".

The New Yorker. January 28,1991.

هل الإسلام والغرب على طريق تصادم حتمى؟ هل الأصوليون الإسلاميون متعصبون من النوع الذى عرفته العصور الوسطى؟ هل الإسلام والديموقراطية لايتوافقان؟ هل تشكل الأصولية الإسلامية تهديداً للاستقرار فى العالم الإسلامى وللمصالح الأمريكية فى المنطقة؟ هذه أسئلة حرجة فى زماننا خرجت من تاريخ غالبًا ما تميزه عدم الثقة المتبادلة والصراع .

فمن آية الله الخومينى إلى صدام حسين والطالبان بأفغانستان ، وعلى مدى عقدين من الزمان تقريبا ، كانت رؤية الأصولية الإسلامية أو الإسلام المقاتل باعتباره تهديداً للغرب قد استحوذت على تصورات الحكومات الغربية ووسائل الإسلام فى الغرب ، فإدانة الخومينى لأمريكا باعتبارها «الشيطان الأكبر» وهتافات «الموت لأمريكا» وإدانة سلمان رشدى وروايته «آيات شيطانية» ، ودعوة صدام حسين للجهاد ضد الكفرة الأجانب ، أعادت فرض صورة الإسلام المقاتل ، وباعتباره دين الغزو والتوسع ، معاديًا للأمريكان ويضمر شن الحرب على الغرب .

وعلى الرغم من وجود جذور ومعتقدات دينية مشتركة عديدة ، فإن العلاقات الإسلامية ـ المسيحية على مدى التاريخ كانت تشوبها غالبًا الصراعات حينما كانت الجيوش والدعاة من العالم الإسلامى والمبشرون من العالم المسيحى يتصارعون من

أجل النفوذ ومن أجل أرواح البشر . هذه المواجهات تضمنت أحداثا مثل هزيمة البيزنطيين الأوائل (الرومان الشرقيين) على أيدى المسلمين فى القرن السابع، والمعارك الوحشية وفظائع الصليبيين خلال القرنين الحادى عشر والثانى عشر، وطرد المسلمين من أسبانيا ومحاكم التفتيش، والتهديد العثمانى لأوروبا، والتوسع الاستعمارى الأوربى (المسيحى) والهيمنة التى شهدها القرنان الثامن عشر والتاسع عشر، والتحدى السياسى والثقافى للقوى العظمى (أمريكا والاتحاد السوفيتى) فى النصف الأخير من القرن العشرين؛ ثم خلق دولة إسرائيل؛ والمنافسة الجارية الآن بين المبشرين المسيحيين والدعاة المسلمين؛ ثم الاستخدام المعاصر للإسلام فى الشئون السياسية.

«الأصولية الإسلامية» غالبا ما جرى اعتبارها التهديد الأكبر للاستقرار الإقليمى فى الشرق الأوسط وخطراً على المصالح الغربية فى العالم الإسلامى الأوسع[1]. فالثورة الإيرانية، والهجمات على السفارات الغربية، وخطف الطائرات والرهائن، والأفعال العنيفة التى تقوم بها جماعات تحمل أسماء مثل «جند الله» و«الجهاد» و«حزب الله» و«الناجون من النار» كلها كانت علامات على أن هناك إسلامًا مقاتلاً فى طريقه إلى الصدام مع الغرب. كما أن الهبّات التى شهدتها الجمهوريات الإسلامية فى الاتحاد السوفيتى السابق، وفى كوسوفو بيوغوسلافيا، وفى كشمير، وفى سينكيانج بالصين، وفى الضفة الغربية وغزة، ومحاولة صدام حسين ضم الكويت، كل هذه الأمور قد فرضت مجدداً صوراً لنمط من الإسلام يتميز بنزعة توسعية وإمكانية التفجر فى الأوساط السياسية العالمية.

ومع انتصار عمليات التحول الديموقراطية فى شرق أوربا وانهيار الإمبراطورية السوفييتية، يشكل الإسلام القوة الأممية الأكثر نفوذاً وقدرة على لم الشمل فى العالم، إذ يبلغ عدد المؤمنين بالإسلام أكثر من بليون مسلم منتشرين فى أرجاء الدنيا. ويشكل المسلمون أغلبية فى حوالى ٥٦ بلداً تمتد ما بين إفريقيا إلى جنوب شرق آسيا، كما أن وجودهم ينمو وأعدادهم كبيرة فى الولايات المتحدة، والاتحاد السوفيتى السابق، وأوربا. وبالنسبة للعالم الأوربى الذى اعتاد طويلاً على رؤية عالمية وسياسة خارجية ترتكز على المنافسة بين القوى العظمى لحيازة النفوذ العالمى بل والهيمنة ـ فالصراع بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتى غالبًا ما كان يتم

تصويره على أنه صراع بين الخير والشر، الرأسمالية والشيوعية ـ كان الأمر كله يمثل إغراء لتحديد خطر إيديولوجى عالمى آخر لملء «فراغ التهديد» الذى تخلف عن اندحار الشيوعية .

ومهما كانت الحقيقة مختلفة، فإن وجود الإسلام ديانة عالمية وقوة أيديولوجية تحتضن أكثر من خمس سكان العالم، وحيويته المستمرة ونفوذه فى عالم إسلامى ممتد من إفريقيا إلى جنوب شرق آسيا، سوف يستمر فى رفع منظور الخطر الإسلامى. ومع فجر القرن الحادى والعشرين من المهم عدم ملء الفراغ الناجم عن نهاية الحرب الباردة بالمخاوف المبالغ فيها من الإسلام باعتباره بعثًا «لإمبراطورية الشر» المشتبكة فى حرب مع النظام العالمى الجديد وباعتباره تحديًا للاستقرار العالمى: **«لايهم كيف تنتهى الحرب أو أين، فالغضب الإسلامى يهدد بالفعل النظم التى كانت موالية للغرب تقليديًا من المغرب إلى الأردن حتى باكستان»**[٢] فالاعتقاد بأن الصدام فى الرؤى العالمية، والقيم، والحضارات فى سبيله لأن يؤدى إلى مواجهة خطيرة بين الإسلام والغرب ينعكس فى الافتتاحيات والمقالات التى تحمل عناوين متشائمة مثل هذه: **«مازالوا يحاربون الحملات الصليبية»، «الهلال الجديد فى أزمة: الانتفاضة العالمية»، «الإسلام الصاعد ربما يهيمن على الغرب»، «جذور الغضب الإسلامى»، «الحرب الإسلامية ضد الحداثة»، «ذروة الأزمة: صدام الحضارات»**. وبينما تستولى مثل هذه العبارات على الانتباه العام وتستحوذ على الخيال الشعبى، فإنها تبالغ وتشوه طبيعة الإسلام، والحقائق السياسية فى العالم الإسلامى وعلاقاتها المختلفة مع الغرب. وهذه العبارات تكرس أيضا درجة مدهشة من الجهل والتنميط الثقافى للعرب والمسلمين. فبالنسبة للكثيرين فى الغرب صار تلقائيا لديهم أن العرب بدو أو شيوخ بترول يعشقون الصحراء والحريم، وأنهم شعب عاطفى متقلب وغير عقلانى. وغالبًا ما تتم مساواة الإسلام بالجهاد والكراهية، التعصب والعنف، التشدد وقهر المرأة.

بينما كان القادة الغربيون يحاولون تشكيل النظام العالمى الجديد تصاعدت فكرة اعتبار الإسلام الأممى العدو العالمى الجديد المتكتل ضد الغرب: **«بالنسبة لبعض الأمريكيين، الذين يبحثون عن عدو جديد يختبرون ضده قوتهم وعزمهم،**

بعد موت الشيوعية، يعتبر الإسلام الخصم المفضل. ولكن إعلان أن الإسلام عدو الولايات المتحدة سيكون بمثابة إعلان حرب باردة ثانية ليس من المحتمل أن تنتهى بنفس النصر المدوى الذى انتهت به الحرب الأولى»[٣] فالخوف من الخطر الأخضر (لأن اللون الأخضر لون الإسلام) قد يحل محل الخوف من الخطر الأحمر الذى يمثل عالم الشيوعية .

فالإسلام والحركات الإسلامية تشكل بديلا أو تحديا دينيا أو أيديولوجيا، كما تمثل فى بعض الأحوال خطراً محتملاً ضد المسيحية والغرب . وعلى أية حال، فإن التمييز بين بديل أو تحد دينى أو أيديولوجى من ناحية، وتهديد سياسى مباشر من ناحية أخرى، يتطلب السير على الخيط الدقيق الفاصل بين الخرافة والحقيقة، بين وحدة الإسلام وتباين تجلياته العديدة والمركبة فى عالم اليوم، ما بين الفعل العنيف للأقلية والممارسات والسياسات الشرعية للأكثرية . ومن سوء الحظ، أن صُناع السياسة الأمريكيين، شأنهم شأن وسائل الإعلام، غالبًا ما برهنوا على أنهم قصار النظر، يصورون العالم الإسلامى والحركات الإسلامية على أنها كتلة واحدة صماء ولايرونها سوى فى ضوء التطرف والإرهاب . وبينما يمكن فهم هذا فى ضوء الحوادث التى جرت فى إيران ولبنان وفى أثناء أزمة الخليج (١٩٩٠ ـ ١٩٩١م)، فإن هذه النظرة تبدو ظالمة بالنظر إلى الحقائق المركبة فى العالم الإسلامى ويمكن أن تقوض العلاقة بين الغرب والإسلام .

وكتاب «التهديد الإسلامى : خرافة أم حقيقة؟» سوف يضع التحدى أو التهديد الإسلامى فى منظورشامل، ويناقش حيوية الإسلام باعتباره قوة عالمية وتاريخ علاقاته مع الغرب . ودراسات الحالة من البلاد الإسلامية والحركات الإسلامية سوف تكشف عن تباين فى الجغرافيا، والسياسة، والتوجهات الأيديولوجية والتنظيمية، والتكتيك، والسياسة الخارجية للنهضة الإسلامية .

وأخيراً، فإن الموضوعات التى واجهت الإسلام والغرب فى التسعينيات والتحدى أو التهديد المحتمل من جانب الإسلام ضد الغرب سوف يتم استكشافه فى ضوء قضية سلمان رشدى، وحرب الخليج ١٩٩٠ ـ ١٩٩١م، والنظام العالمى الجديد، وتحدى الديموقراطية فى العالم الإسلامى . هل يتقاسم الغرب والعالم

الإسلامى مصالح مشتركة، وقيمًا مشتركة، أم أن هناك صدامًا فى الرؤى العالمية يخيم على الأفق؟ هل الاتجاه للتحرر والديموقراطية فى العالم الإسلامى من جانب الحركات الإسلامية مجرد وسيلة تكتيكية فى سبيل غاية معينة؟ ترى ما الذى ستكون عليه التزامات المجتمعات الإسلامية بالنظر إلى التعددية، وحقوق الإنسان ووضع المرأة والأقليات؟ كيف يمكن لسياسة الولايات المتحدة أن تحول شبح التهديد الإسلامى إلى عملية متابعة لمستقبل عالمى مشترك؟

لقد وضعت صحيفة الإيكونوميست هذه الموضوعات فى منظور سنة ١٩٩٠م فى حوار تخيلى بين زعيم دينى مسيحى وزعيم دينى مسلم تكلم على النحو التالى:

«يحزننى أن الكثيرين قد يفكرون فى أن الفترة التالية من التاريخ ستكون حربا بين ذلك الجزء من العالم الذى تسكن فيه والجزء الذى أقيم به. الحقيقة أننا نعيش متعاونين... كما أن الحقيقة أن سواعدنا قد اصطدمت ببعضها صدامًا مؤلمًا عدة مرات فى الماضى. ولكن ٢٠٠٠ سنة بعد ميلاد المسيح، وأكثر من ١٤٠٠ سنة بعد ميلاد محمد، تجعلنى أبدأ بسؤال عما إذا كانت هذه الصدامات حتمية الحدوث فى المستقبل حقا».

- ١ -

الإسلام المعاصر: إصلاح أم ثورة؟

هناك قدر كبير من تضمين الدين فى السياسة والمجتمع ينطوى تحت مصطلح «الأصولية الإسلامية». وعلى الرغم من أن «الأصولية» وصف عام، فهى تستخدم فى الصحافة وبين الأكاديميين بشكل متزايد بعدة طرق مختلفة. ولعدة أسباب فإن الكلمة تدلنا على كل شىء، ومع هذا، فإنها فى الوقت ذاته لاتخبرنا بشىء. أولا: كل أولئك الذين ينادون بالعودة إلى المعتقدات التأسيسية أو أساسيات الدين وأصوله يمكن أن نسميهم الأصوليين. ويمكن أن يتضمن هذا كل المسلمين العابدين الذين يقبلون القرآن باعتباره كلمة الله وسنة النبى محمد باعتبارها نموذج الحياة، إذا أخذنا المعنى الدقيق للكلمة.

ثانيا: إن فهمنا ومفاهيمنا للأصولية متأثرة كثيرا بالبروتستانتية الأمريكية. وقاموس وبستر يحدد مصطلح أصولية Fundamentalism على أنه **«حركة فى بروتستانتية القرن العشرين تؤكد على حرفية الكتاب المقدس المفسر باعتباره أصلا للحياة والتعليم المسيحى»**. وبالنسبة للكثيرين من المسيحيين المتحررين والعاديين تبدو كلمة «أصولى» كلمة تحط من قدر المرء وتُدينه؛ لأنها تُطلق دونما تمييز على كل أولئك الذين يحبذون وضعًا إنجيليا حرفيا، ومن ثم يعتبرون جامدين، ورجعيين ومتطرفين. ونتيجة لهذا كانت النظرة الشعبية للأصولية تراها إشارة إلى أولئك الحرفيين الذين يريدون أن يعيدوا الماضى ويعيدون استنساخه. والحقيقة، أن أفرادًا قلائل ومنظمات قليلة فى الشرق الأوسط هم الذين ينطبق عليهم هذا الوصف النمطى. والواقع أن الكثيرين من زعماء الأصوليين قد تلقوا أفضل تعليم كما

يتمتعون بمواقع مسئولة فى المجتمع، ويعملون على استيعاب أحدث تكنولوجيا لكى ينشروا آراءهم، وهم ينشئون مؤسسات حديثة مثل المدارس والمستشفيات ووكالات الخدمة الاجتماعية.

ثالثا: غالبًا ما يتم مساواة «الأصولية» بالنشاط السياسى، والتطرف والتعصب والإرهاب ونزعة معاداة الأمريكيين. بيد أنه بينما ينخرط البعض فى النشاط الدينى السياسى الراديكالى، فإن الغالبية، كما سنرى، يعملون داخل إطار النظام القائم.

وربما تكون أفضل وسيلة لتقييم الاستخدام السهل لكلمة «الأصولية» وعدم كفايتها (الوجوه والجوانب العديدة للأصولية) هى التى تتمثل فى أن ننظر بعين الاعتبار إلى ما يلى، ثم تطبيق هذا المصطلح على حكومات ليبيا، والمملكة العربية السعودية، وباكستان وإيران. ومع هذا، ترى ماذا يقول لنا المصطلح غير أن حكام هذه الدول قد لجأوا إلى الإسلام لإضفاء الشرعية على حكمهم وسياستهم فى الحقيقة؟ فقد زعم معمر القذافى لنفسه الحق فى تفسير الإسلام، وتساءل عن صحة الأحاديث النبوية، وأسكت المؤسسة الدينية كما أخرس الإخوان المسلمين، وروج لدولة جماهيرية شعبية. وعلى النقيض من ذلك، فإن حكام المملكة العربية السعودية قد ربطوا أنفسهم بالعلماء الذين يدعون إلى مذهب إسلامى أشد حرفية وأكثر تشددًا، كما أنهم استخدموا الدين لإضفاء الشرعية على ملكية محافظة. وصورة القذافى باعتباره شخصا لا يمكن التنبؤ بأفعاله ومؤيد مستقل للإرهاب على مستوى العالم تقف على النقيض تمامًا من صورة الملك فهد المحافظ المؤيد للأمريكيين لينِّ العريكة. كذلك، فإن التناقض مابين السياسة الخارجية لدولة إيران الشيعية التى يديرها الأئمة والنظام العسكرى العلمانى (١٩٧٧ - ١٩٨٨م) الذى وضع النظام الإسلامى فى باكستان موضع التنفيذ (نظامى إسلام) تحت حكم الجنرال ضياء الحق، يبدو واضحًا. وكانت إيران تحت حكم آية الله الخومينى توجه انتقادات حادة، بل لومًا عنيفا، للغرب، كما كانت علاقاتها متوترة مع المجتمع الدولى فى غالب الأحيان، وكانت تعتبر دولة إرهابية راديكالية، بينما كانت باكستان تحت قيادة ضياء الحق ذى التوجه الإسلامى حليفًا مقربًا للولايات المتحدة وكان يتمتع بعلاقات دافئة مع الغرب والمجتمع الدولى وكان يعتبر معتدلاً بصفة عامة.

وأنا أعتبر أن مصطلح «الأصولية» مثقل بالمزاعم المسيحية المسبقة والأنماط الغربية، كما أنه يتضمن مغزى التهديد الكلى الذى لا وجود له؛ والمصطلحات العامة مثل «حركة الإحياء الإسلامى» «النشاط الإسلامى» التى لا تثقلها أحكام القيمة والتى تضرب بجذورها فى التراث الإسلامى هى التى تتوافق أكثر. وفى السنوات الحالية صارت مصطلحات «الإسلام السياسى» و«الإسلامية» شائعة الاستخدام. ولدى الإسلام تراث طويل من التجديد والإصلاح يتضمن مفاهيم عن النشاط السياسى والاجتماعى يرجع تاريخه إلى القرون الأولى فى التاريخ الإسلامى ويمتد حتى الحاضر[١]. ومن ثم فإننى أفضل أن أتحدث عن التجديد الإسلامى والنشاط الإسلامى بدلاً من الأصولية الإسلامية.

إحياء الدين:

الإطاحة بنظرية التحديث والتطور

بالضبط مثلما كانت حركة الاستعمار والإمبريالية الأوربية تقوم على أساس الحداثة التى كانت غربية فى أصولها وأشكالها، وتستمد شرعيتها منها، كذلك فإن تطور المناطق غير الغربية، بما فيها العالم الإسلامى، قام على أساس نظرية فى التحديث تساوى بين التطور والأخذ بالأساليب الغربية وعلمانية المجتمع. وكانت العلمنة على وجه الخصوص تعتبر شرطًا لازمًا للتحديث: «**إن التطور السياسى يتضمن علمنة السياسات باعتبار ذلك أحد العمليات الأساسية، واستبعاد الدين تماماً من النظام السياسى**»[٢]. وكل من النّخَب الوطنية والذين يوجهون برامج التطور الحكومى فى الدول الإسلامية البازغة حديثًا، وحُماتهم ومستشاروهم الأجانب، كانوا ذوى اتجاه غربى وتلقوا تعليمًا غربيا. وكلهم ينطلقون من فرض يساوى التحديث بالتغريب. والهدف الواضح والغرض من التطور هو أن الأشياء ينبغى أن تصير أكثر حداثة فى كل يوم وبكل وسيلة (أى غربية وعلمانية) ابتداءً من المدن، والمبانى، والأجهزة البيروقراطية، والشركات، والمدارس، إلى السياسات والثقافة. وبينما حذر البعض من ضرورة أن يكونوا انتقائيين، فإن الاتجاه والمدى المرغوبين للتغيير لايمكن أن تخطئهما العين؛ وحتى أولئك المسلمون الذين يتحدثون عن التغيير الانتقائى يفعلون ذلك داخل سياق يدعو إلى فصل الدين عن الحياة

العـامـة. ويميل كل من المحللين الغـربيين والخبـراء المسلمين إلى اعـتـبـار أن عـمليـة التحديث القـائمـة على أساس غربى ضـرورية وحـتـمية كـما يعـتقـدون أن الدين كـان عقبة أساسية فى وجه التغير السياسى والاجتماعى فى العالم الإسلامى.

والعـالـم الذى ينتج عن هذه المفـاهيم عـالـم من الثنائيات المنقـسـمـة: التراث ضـد التغيير، الأصـولية فى مواجهة الحداثة، الجمود ضـد التقـدم والتطور. وكـان العلم والتكنولوجيا يعتبران عـوامل مساعـدة قوية فى عـملية التطور العلمانى هذه. وعلى أية حـال، فإن الواقع أثبت أنه مـختلف كـثـيراً عـن المثال. فـالتـحـديث والتـغـريب والعلمنة ظلت فى أساسها وقفًا على نخبة ضئيلة فى المجتمع. والأهم من ذلك أن علمنة العـمليات والمؤسسات لم تترجم بسهـولة إلى علمنة للعقـول والثقـافة. فبينما قبلت الأقلية بالرؤية الغربية العلمانية للعـالـم ووضعتها موضع التنفيذ، فإن غالبية الجماهير الإسلامية لم تعتنق نظرة علمانية ولم تؤمن بقيم علمانية. وملاحظة دانيال كريسيليوس الثاقبة عن مصر، التى طالما اعتبرت بين أكثر المجتمعـات الإسلامية تقدما، تتناقض مع الأحكام السائدة وتصدق على معظم البلاد الإسلامية:

«إن معظم الدراسات حـول عملية التحديث أو العلمنة تعتـرف بحاجة كل النظم التى يحـيـا بها الإنسـان، النفـسيـة منهـا والعـقلية، وبدرجـة لاتقل عن السـيـاسيـة والاقتصادية، إلى أن تمر بعملية تحول. ولا نجد هذا التـغيير فى مصر، سواء كان على مستوى الـدولة أم على مستوى المجتمع، باسـتثناء أقلية صغيرة من الأفـراد المتغربين. فالمعـتقدات التقليـدية، والممارسات والقـيم تسود بين جماهيـر الريف المصرى وبين غالبيـة الجماهير الحضرية. ويجب أن نؤكـد على أن الالتزام بالتقاليد ليس مـحصوراً فى نطاق طبقة بـعينها أو مجمـوعة من السكان، ولكنه من خصائص قطاع كـبير من كل الطبقات الاجتماعية المصرية»[٣].

وبالنسبة للكثيرين، فإن الإحياء المعـاصر للإسلام قد تحدى الحكمـة الثابتة وبدا وكأنه يوجه ضـربة قـاضيـة للعـقل والإدراك. وأقوى تجليـات التـجـديد الإسلامى اتضـحت فى أكثر البلاد تقدمـا و«تحديثا»، «وعلمانيـة شكلاً» فى العـالـم الإسلامى مثل مـصـر وإيران ولبنان وتونس. والحـقيـقة أن الإحيـاء الإسلامى غـالبًـا مـا رأيناه وجربناه باعتباره تـهديداً مباشراً للأفكار والمعتقدات والممـارسات والمصالح الخـاصة

بالنّخَب العلمانية المسلمة والحكومات الغربية والشركات متعددة الجنسية . هذا الصدام بين الرؤى العالمية أعاد فرض الاتجاه الغربى لرؤية النشاط الإسلامى والتطرف والتعصب باعتبارها ردة معادية للحاضر تجاه الماضى أكثر من كونها مشروعًا لرؤية بديلة للمجتمع . ولأن هذا المشروع لايتوافق مع المعطيات العلمانية الحديثة، أو مع معتقدات الغرب وقيمه المفضلة، فإن النشاط الإسلامى يعتبر حركة خطرة غير عقلانية ومعادية للثقافة .

بيد أن المنظمات الإسلامية قد اجتذبت المتعلمين والمهنيين (مدرسين، ومهندسين ومحامين، وعلماء، وإداريين، وعسكريين) . وكثيرون من زعماء التنظيمات الإسلامية هم من خريجى الجامعات الكبرى ومن كليات الطب والعلوم والهندسة . كما أن التكنولوجيا الحديثة كانت وسيلة رجال الدين المحافظين والنشطاء السياسيين أيضا فى تنظيم وتعبئة التأييد الجماهيرى فضلا عن استخدامها فى توصيل رسالتهم فى مجال النشاط الدينى والاجتماعى والسياسى . فإن انتشار استخدام الراديو والتليفزيون وشرائط الكاسيت والفيديو، وأجهزة الكمبيوتر والفاكس، قد سهل الاتصالات الفعالة للإسلام على المستوى الوطنى والعالمى . ومن ثم فإن التكنولوجيا والاتصالات لم تكن عونا لثقافة علمانية حديثة فقط بل كانت أيضا من عوامل مساندة الإسلام المتجدد والأمى أحيانًا . فالزعماء الدينيون، الذين كانوا يقاومون التكنولوجيا الحديثة فى البداية صاروا يعتمدون عليها . والمسلمون القرويون لم يعودوا يعيشون فى عوالم معزولة نسبيا ويعتمدون فقط على زعمائهم الدينيين المحليين لمعرفة الإسلام؛ إذ إن التليفزيون والراديو وشرائط الكاسيت تضع فى متناولهم الآن قدراً كبيراً ومتنوعًا من الأصوات (الدعاة) والرسائل أو تفسيرات الإسلام . وكما أن المسيحيين الإنجيليين يمكنهم الآن أن يبشروا برسالاتهم ليس فقط بين أولئك الذين فى أبرشياتهم وإنما بين مستمعين من أوريجون الريفية إلى مدينة نيويورك وإلى أناس فى جميع أنحاء العالم فإن العلم والتكنولوجيا الحديثة تم تسخيرها لتوصيل دعوة الإسلام . وبينما كان الناس فى الماضى محدودين بحقائق الزمان والمكان واللغة والرقابة الحكومية، فإن المسلمين اليوم عبر كل أنحاء العالم يجدون فى متناولهم ترجمات وتسجيلات زهيدة الثمن للمواد الإسلامية . ويمكن إذاعتها بشكل قانونى أو شحنها عبر الحدود، كما تشهد بذلك حالة انتشار كتابات

الخومينى وخطبه فى جميع أرجاء إيران فى أثناء حكم الشاه، أو إمكانية الحصول على كتابات وشرائط الكاسيت للدعاة الشعبيين والنشطاء فى جميع أنحاء العالم. وهكذا فإن التحديث لم يؤد ببساطة إلى علمنة مطردة وإنما كان عاملاً رئيسيا فى إحياء الإسلام فى المجتمعات الإسلامية.

التجديد الإسلامى

عاود الإسلام الظهور باعتباره قوة عالمية محتملة خلال السبعينيات والثمانينيات من القرن العشرين(٤). وكان مدى التجديد الإسلامى ومجاله على اتساع العالم كله، بحيث ضم معظم العالم الإسلامى من السودان حتى إندونيسيا. إذ إن رؤساء الحكومات الإسلامية وجماعات المعارضة على السواد لجئوا إلى الدين باطراد طلبًا للشرعية ولحشد التأييد الشعبى. فقد حاز النشطاء الإسلاميون مناصب الوزراء فى الأردن والسودان وإيران وماليزيا وباكستان. كما أن التنظيمات الإسلامية تشكل الأحزاب المعارضة الرئيسية فى مصر وتونس والجزائر والمغرب والضفة الغربية وغزة وإندونيسيا. وحيثما يُسمح لهم، فإنهم يشاركون فى الانتخابات ويدخلون البرلمان والبلديات. وقد كان الإسلام مكونًا عضويا مهما فى حركات النضال الوطنية وفى حركات المقاومة فى أفغانستان، والجمهوريات الإسلامية فى الاتحاد السوفيتى السابق بوسط آسيا وكشمير، وفى سياسات لبنان والهند وتايلاند والصين والفيلبين، تجاه بعض الجماعات على أرضها.

وقد حُسبت الحكومات ذات التوجه الإسلامى من بين أهم حلفاء أمريكا (العربية السعودية وباكستان) وألد أعدائها (ليبيا وإيران). وتنظيمات النشطاء الإسلاميين تغطى قطاعًا يمتد من أولئك الذين يعملون من داخل النظام - مثل الإخوان المسلمين فى مصر والأردن والسودان - حتى الثوريين الراديكاليين مثل الجماعة الإسلامية فى مصر (المعروفة عمومًا بالتكفير والهجرة) والجهاد، أو حزب الله فى لبنان والجهاد الإسلامى، ممن لجئوا إلى العنف للإطاحة بالنظم السياسية القائمة.

ومع ذلك فإن الحديث عن الإحياء الإسلامى المعاصر يمكن أن يكون مخادعًا، إذا كان هذا يعنى أن الإسلام قد اختفى على نحو ما من العالم الإسلامى. ومن

الأصوب أن نرى أن التجديد أو الإحياء الإسلامى قد أدى إلى دخول الإسلام بقدر أكبر فى السياسات والمجتمع الإسلامى. ومن ثم فإن ما كان يبدو من قبل قوة مهمشة فى الحياة الإسلامية العامة قد عاود الظهور فى السبعينيات ـ بشكل درامى غالبًا ـ باعتباره حقيقة سياسية اجتماعية تنبض بالعافية. وعكس إحياء الإسلام فى السياسات الإسلامية حركة تجديد دينية متنامية سواء كانت فى الحياة الخاصة أو العامة سوف تكتسح معظم العالم الإسلامى وسيكون لها تأثير هائل على الغرب فى مجال السياسات العالمية.

ودلائل الصحوة الإسلامية فى الحياة الخاصة عديدة: زيادة الاهتمام بالممارسات الدينية (الحضور فى المساجد، الصلاة، الصوم) وفرة البرامج والنشرات الدينية، التشديد على الملابس والقيم الإسلامية، إعادة الحيوية إلى الصوفية. أما التجديد الأوسع مدى فقد كان مصحوبًا أيضًا بإعادة غرس الإسلام فى الحياة العامة: زيادة الحكومات ذات التوجه الإسلامى، والمنظمات، والقوانين، والبنوك وخدمات الرعاية الاجتماعية والمؤسسات التعليمية؛ وقد تحولت كل من الحكومات وحركات المعارضة صوب الإسلام لتدعيم سلطتها واستقطاب التأييد الشعبى. وقد تجلى استغلال الحكومات للإسلام فى قطاع عريض من الزعماء فى الشرق الأوسط وآسيا، معمر القذافى فى ليبيا، جعفر النميرى فى السودان، أنور السادات فى مصر، آية الله خومينى فى إيران، ضياء الحق فى باكستان، محمد إرشاد فى بنجلاديش، ومحمد مهاتير فى ماليزيا. ومعظم الحكام والحكومات، بما فى ذلك الدول الأكثر علمانية مثل تركيا وتونس صارت على وعى بالقوة المحتملة للإسلام، بحيث أبدت حساسية متزايدة وقلقًا متصاعدًا حول المسائل الإسلامية. وقد ركزت الثورة الإيرانية ١٩٧٨ ـ ١٩٧٩م الانتباه على «الأصولية الإسلامية» ومعها انتشار وحيوية الإسلام السياسى فى أجزاء أخرى من العالم الإسلامى. وعلى أية حال، فإن الإحياء المعاصر يضرب بجذوره وأصوله فى أواخر الستينيات وبواكير السبعينيات، حيث أسهمت الأحداث التى جرت فى أماكن متباعدة مثل مصر وليبيا وباكستان وماليزيا فى تجارب الأزمة والفشل، وكذلك فى السلطة والنجاح، وكلها كانت عوامل مساعدة لتجديد أكثر وضوحًا للإسلام فى الحياة العامة والحياة الخاصة على سواء.

تجربة الفشل والبحث عن الهوية:

هناك عدد من الصراعات (مثل الحرب العربية الإسرائيلية سنة ١٩٦٧ ، وأعمال الشغب التى قام بها الماليزيون ـ الصينيون فى ماليزيا ١٩٦٩ ، والحرب الأهلية بين باكستان وبنجلاديش ١٩٧١ ، والحرب الأهلية اللبنانية فى منتصف السبعينيات) توضح اتساع وتنوع هذه النقاط الفارقة أو عوامل التغيير. فبالنسبة لكثيرين فى العالم العربى، والعالم الإسلامى الأوسع، كانت سنة ١٩٦٧ سنة الكارثة كما كانت نقطة تحول تاريخية. فالهزيمة السريعة والحاسمة التى أنزلتها إسرائيل بالعرب والتى تُعرف بحرب الأيام الستة، ثم احتلال إسرائيل لمرتفعات الجولان وسيناء وغزة والضفة الغربية، والقدس الشرقية، كانت ضربة قاسية للكبرياء العربى ـ الإسلامى والهوية، والكرامة. والأهم من ذلك أن ضياع القدس ثالث الحرمين الشريفين، أكد أن قضية فلسطين وتحرير القدس لاينبغى اعتبارها شأنًا محليا (عربيا) وإنما هى قضية إسلامية على امتداد العالم الإسلامى. إذ إن الدفاع عن إسرائيل التزام على كثيرين من اليهود على اتساع العالم. وبالمثل، فبالنسبة للمسلمين الذين يشعرون بأنهم أبناء أمة المؤمنين فى العالم، فإن فلسطين وتحرير القدس تبدو بالفعل نوعًا من التضامن الإسلامى. وعلى نحو ما يمكن أن يشهد أى إنسان يعمل فى العالم الإسلامى، فإن السيطرة الإسرائيلية على الضفة الغربية وغزة والقدس وكذلك العلاقات الإسرائيلية ـ الأمريكية هى موضوعات محل اهتمام شديد وجدال مرير بين المسلمين من نيجيريا والسودان حتى باكستان وماليزيا، وكذلك بين مسلمى أوربا والولايات المتحدة.

وما حدث بعد حرب ١٩٦٧ ، التى تتذكرها الأدبيات العربية باسم «النكسة»، كان نوعًا من الصحوة وإزالة الغشاوة والبحث عن الروح أمسك بتلابيب كل من النخب العلمانية ذات التوجه الغربى والنخب المرتبطة بالتيار الإسلامى، وضرب إحساسهم بالكرامة والهوية والتاريخ(٥). ما الخطأ الذى ارتكبوه؟ لقد أخذت كل من القطاعات العلمانية والمرتبطة بالتيار الإسلامى فى المجتمع تطرح على نفسها الأسئلة حول فعالية الأيديولوجيات الوطنية، والنماذج الغربية فى التطور، ويتساءلون حول الحلفاء الغربيين الذين ثابروا على دعم إسرائيل. وعلى الرغم من مرور عشرات السنين من الاستقلال والتحديث، فإن القوات العربية (التى تألفت

من القوة العسكرية لمصر والأردن وسوريا) أثبتت عدم كفاءتها. وبرز تيار عام ينتقد الفشل العسكرى والسياسى والثقافى الاجتماعى الذي جلبه التطوير الذى يستهدى بالنموذج الغربى، وبرز تيار يبحث عن مجتمع وثقافة أكثر أصالة - أى هوية عربية أقل اعتماداً على الغرب وتضرب بجذورها فى التراث والقيم العربية - الإسلامية على نحو أكثر فعالية. والنماذج من ماليزيا وباكستان ولبنان تكشف عن الاضطراب والبحث عن الروح الذى حدث فى أجزاء عديدة من العالم الإسلامى.

ولأن الإسلام غالبًا ما يكون مرادفًا للشرق الأوسط، فإننا [فى الغرب] نميل إلى نسيان أن أكبر الشعوب الإسلامية موجودة فى آسيا (إندونيسيا، باكستان، بنجلاديش والهند). كما أن آسيا برهنت على كونها مسرحًا رئيسيًا لنمو حركة الإحياء الإسلامية. ففى جنوب شرق آسيا، كانت أعمال الشغب التى قام بها سكان ماليزيا الصينيون فى كوالالمبور سنة ١٩٦٩م علامة على عدم رضا المسلمين الماليزيين المتصاعد ورغبتهم المتزايدة فى القطيعة. وعلى الرغم من سيادتهم السياسية، كان أبناء ماليزيا المسلمون متأخرين كثيراً عن الأقلية الصينية الحضرية الثرية (من غير المسلمين). ورداً على الإتهامات بأن الصينيين يتمتعون بميزات اقتصادية وتعليمية لا تتناسب مع عددهم، بما يشكل تهديداً واضحًا لوضع الماليزيين وهويتهم، استجابت الحكومة الماليزية بتطبيق خطة إيجابية (أبناء الأرض) للحوافز والأنصبة لكى تقوى الحياة الإسلامية. وقد أسهم التأكيد الزائد على الهوية، واللغة، والقيم الماليزية، والمجتمع الماليزى فى إبراز الإحياء الإسلامى ونموه فى ثقافة يرى الكثيرون من أبنائها أن ماليزى معناها مسلم بحكم البديهيات والمسلمات.

وقد غيرت الحرب الأهلية الباكستانية البنجلاديشية سنة ١٩٧١م خريطة جنوب آسيا عندما فقدت جمهورية باكستان، التى تأسست سنة ١٩٤٧م لتكون وطنًا للمسلمين، الجزء الشرقى منها. وفقدان الجزء الشرقى من باكستان، ثم إعادة بنائه دولة لبنجلاديش أثار تساؤلات خطيرة حول طبيعة (وربما من الأفضل أن نقول فشل) الهوية الإسلامية الباكستانية وأيديولوجيتها. وفى الوقت نفسه، فإن الرئيس ذو الفقار على بوتو، الذى كان اشتراكيًا علمانيًا، لجأ إلى الإسلام بشكل متزايد، لأسباب اقتصادية واستراتيجية، فى سبعينيات القرن العشرين لكى ينشئ الروابط

مع الإخوة العرب المسلمين فى دول الخليج البترولية الغنية، التى قدمت المساعدات الاقتصادية، والدخل فى صورة أجور للعسكريين والعمال الباكستانيين العاملين فى منطقة الخليج. هذا الاتجاه إلى الخليج أطلق العنان لعملية تحرك فيها الإسلام من الهامش إلى المركز لأن كلاً من الحكومة والمعارضة استخدمته لإضفاء الشرعية على دعاويها التنافسية ولكى تحوز التأييد الشعبى.

وفى لبنان طالب المسلمون الشيعة، الذين ظلوا زمنًا طويلاً أقلية فى نظام يسيطر المسيحيون عليه، بدور أكبر فى التمثيل السياسى وبقدر أكبر من الإصلاح الاجتماعى الاقتصادى بحيث تعكس التغيرات السكانية التى نتجت عنها أغلبية مسلمة. ولجأ زعيم شعبى ذو شخصية كارزمية هو الإمام موسى الصدر إلى الهوية والتاريخ والرموز الشيعية لكى ينظم ويعبئ المجتمع الشيعى فى الحركة التى صارت فى السبعينيات حركة المعدمين، والمعروفة الآن باسم حركة أمل. وفى الفترة التى أعقبت الثورة الإيرانية، شهد لبنان ظهور مجموعات أكثر راديكالية مثل حزب الله الذى يهتم بمسائل السلطة والهوية على السواء.

ولقد اختلفت الأشكال التى أخذها الإحياء الإسلامى بشكل لا متناه من بلد إلى آخر. وعلى أية حال، هناك موضوعات رئيسية متكررة: أن النظم السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية القائمة قد فشلت، حيث التنافر وأحيانا رفض الغرب، والبحث عن هوية وقدر أكبر من الأصالة، ثم القناعة بأن الإسلام أيديولوجية تتسم بالاكتفاء الذاتى للدولة والمجتمع، وهو بديل قوى للوطنية والاشتراكية والرأسمالية العالمية.

وقد أظهرت تجربة الفشل أزمة هوية أدت إلى أن يتساءل الكثيرون عن اتجاه التطور السياسى والاجتماعى ويتحولوا إلى الداخل بحثًا عن القوة والهداية. وبدا أن السياسات غربية الاتجاه التى تعتنقها الحكومات والنّخَب قد فشلت. وامتد البحث عن الروح والنقد الموجه إلى الحقائق الاجتماعية والسياسية فى العالم العربى والإسلامى، التى أعقبت حرب ١٩٦٧، وأزمات باكستان وماليزيا ولبنان، إلى مناطق إسلامية أخرى، ضمت قطاعًا كبيراً من المجتمع، وأثار أسئلة كثيرة حول اتجاه التطور وإنجازاته. والغالب، أنه على الرغم من الآمال التى تعلقت

بالاستقلال، فإن السجل المختلط لعدة عقود من التواجد، كان يشكل تحديًا لشرعية الدول الإسلامية الحديثة وفعاليتها. وثمة عقلية أزمة فرضتها حوادث بعينها وتحت التأثير العام واضطراب عملية التحديث أفرخت وهمًا متناميًا، وإحساسًا بالفشل.

وعلى الصعيد السياسى، تم اكتشاف أن الوطنية العلمانية لاتتسم بالكفاءة. فلا الوطنية الليبرالية ولا القومية العربية ـ الاشتراكية قد أنجزت وعودها. وتبدو الحكومات فى البلاد الإسلامية أقل اهتمامًا ونجاحًا فى تأسيس شرعيتها السياسية وخلق أيديولوجية للوحدة الوطنية منها فى فرض واستمرار الحكم الفردى. وكان العالم الإسلامى مايزال محكومًا بالملوك والحكام العسكريين أو الذين خرجوا من صفوف الجيش، وكانت الأحزاب السياسية ممنوعة أو مقيدة، وغالبًا ما كانت الانتخابات تقع فريسة للتزوير. أما النظم البرلمانية للحكومات والأحزاب السياسية فقد قامت على حساب حكام تعتمد شرعيتهم وأمنهم على العسكريين الموالين والشرطة السرية. وكثيرون منهم تم تنصيبهم بفضل حكومات أجنبية وشركات متعددة الجنسيات يعتمدون عليها.

وتهم الفساد وتركيز الثروة وسوء توزيعها وجدت استعدادًا للقبول سواء بالنظر إلى كل دولة على حدة أو إلى المنطقة بأسرها. وكان الفارق بين الغنى والفقير صادمًا فى المناطق الحضرية حيث تقف المجاورات وضواحى الأغنياء الجديدة فى تناقض صارخ مع المساكن المتدهورة ومدن العشش والأكواخ التى تسكنها الكثرة. والهوة الواسعة بين الغنى والفقير كانت أكثر وضوحا بين دول البترول العربية، التى هى أقل البلاد سكانا (الكويت والسعودية والإمارات) وبين العدد الأكبر من البلاد الفقيرة ذات الكثافة السكانية العالية (مصر وسوريا وباكستان وبنجلاديش). وقد تم رفض كل من الرأسمالية الغربية والاشتراكية الماركسية باعتبارهما جزءًا من المشكلة أكثر من كونهما حلاً للمشكلة، لأنهما فشلتا فى القضاء على الفقر المتفشى وسوء توزيع الثورة. فقد اعتبرت الرأسمالية نظامًا يخدم المصالح الخاصة والنّخب الجديدة التى أنتجت مجتمعًا تقوده المادية والنزعة الاستهلاكية الصارخة أكثر من الاهتمام بالمساواة والعدالة الاجتماعية. كما أن الماركسية قد رفضت بديلاً لايؤمن بالله يضرب فى قلب الدين، ويضع المادية محل الروحية. ووجد الشباب أنفسهم بشكل خاص فى عالم من الأحلام الممزقة لايعدهم سوى بالمستقبل المظلم. وفى بلاد كثيرة

كانت مكافأة المثالية والدراسة والعمل الشاق هى البطالة أو العمل المتدنى، والنقص فى المساكن، ونقص المشاركة السياسية التى زادت من الإحساس بالإحباط واليأس[٦].

وعلى الصعيد الاجتماعى الثقافى والنفسى، كان التحديث بمثابة تراث ينتمى إلى الاستعمار الأوربى واستمرت فى الحفاظ عليه نُخُب ذات توجه غربى فرضت وغرست عملية مزدوجة من التغريب والعلمنة. ومثلما كان الاعتماد على النماذج الغربية فى التطور يُنظر إليه باعتباره سبب الإخفاقات السياسية والعسكرية، كذلك أيضا اتهم بعض المسلمين التقليد الأعمى للغرب والتغريب غير الواعى للمجتمعات الإسلامية الذى يسميه البعض «التسمّم الغربى» بأنه السبب الذى أدى إلى التبعية الثقافية التى تهدد بفقدان الهوية الإسلامية. ونتج عن ذلك عملية تغير اجتماعى علمانى «بلا قيم» تم تعريفها بأنها سبب التدهور الاجتماعى الأخلاقى، وبأنها المساهم الأكبر فى انهيار الأسرة الإسلامية، ووجود مجتمعات أكثر تساهلاً وانحلالاً، فضلاً عن الاعتلال الروحى.

ولا يمكن نسيان الأثر النفسى للحداثة، ومعها التغير الاجتماعى الثقافى السريع؛ إذ إن المناطق الحضرية قد مرت بتغيرات مادية ومؤسسية، بحيث إن آفاق المدن وبنياتها التحتية اعتبرت مدنًا حديثة بفضل شكلها الغربى. وأن تكون متمدينًا كان يعنى أن تكون غربيًا فى الملبس واللغة والأفكار والتعليم والسلوك (من سلوكيات المائدة إلى طريقة التحية) والعمارة والأثاث. وصارت المناطق الحضرية بمثابة المواقع الأساسية وأماكن فرص العمل والمعيشة. وقد ركزت الحكومات والشركات الحديثة، شأنها شأن المستشارين والمستثمرين الأجانب، على المناطق الحضرية، بحيث إن نتائج التحديث لم يصل منها سوى الرذاذ إلى المناطق الريفية. وكان التحويل السريع إلى مناطق حضرية يعنى هجرة الكثيرين من القرى والبلاد الخارجة عن نطاقها. وكانت آمال الفقراء فى حياة أفضل غالبًا ما تواجه بالإحباط من جراء حقائق الفقر المعششة فى المناطق الحضرية العشوائية. وحدث التعويض النفسى والمادى معًا. ذلك أن خسارة القرية، والبلدة، والروابط العائلية الممتدة والقيم التقليدية كانت مصحوبة بصدمة الحياة الحضرية الحديثة وثقافتها وأخلاقياتها المتغربة. فالكثيرون ممن جرفهم تيار الغربة والتهميش، وجدوا فى الدين مرساة

أمان. إذ إن الإسلام يقدم لهم إحساسًا بالهوية، والأخوة والقيم الثقافية التى تعوض الضياع والتهديد الثقافى الماثل فى بيئتهم الجديدة. بيد أن الفقراء فى أحيائهم الحضرية، التى تشبه الجيتو وسط المدن الحديثة، وأولئك الذين ينتمون إلى الطبقة الوسطى الأدنى ممن يفيدون من فرص التعليم والعمل المتاحة بالمدينة، ومن ثم يجربون صدمة ثقافية أكثر شمولاً وانتظامًا، يجدون إحساسًا مُرحِّبًا بالمعنى والأمن فى الإحياء الدينى. فالعاملون فى التنظيمات الإسلامية والرسائل التى توجهها هذه التنظيمات تقدم بديلاً أكثر ألفة يتسق مع تجربتهم، ويتعرف على مشكلاتهم، ويقدم حلولاً مُشرفة أضفى عليها الزمن جلالاً.

وأخيرا، فإن الجهل الأمريكى بالإسلام والشرق الأوسط والعداوة الأمريكية تجاههما غالبًا ما انتقدت باعتبارها عقلية «صليبية مسيحية» واقعة تحت تأثير الرؤية الاستشراقية والصهيونية، وهو السبب فى تضليل سياسات الولايات المتحدة على الصعيد السياسى والعسكرى: مثل دعم شاه إيران «غير الإسلامى»، والتمويل العسكرى والاقتصادى الضخم لإسرائيل، ومساندة الحكومة المسيحية المسيطرة وغير الشعبية فى لبنان.

هذه الأزمات وحالات الفشل غرست شعوراً إسلاميًا بالدونية، هو نتاج قرون من السيادة الأوربية الاستعمارية، التى خلفت تراثًا من الإعجاب بالغرب وقوته وعلمه وتكنولوجيته وكذلك إدانة للسيطرة الغربية والاستغلال(٧). وقد وقفت حالات فشل التجارب الحديثة فى تناقض صارخ مع نموذج إسلامى يربط بين إيمان الجماعة المسلمة والنجاح الدنيوى، على نحو ما تشهد ذاكرة التاريخ فى الماضى عندما كان الإسلام قوة عالمية مسيطرة وحضارة عالمية سائدة.

من الفشل إلى النجاح:

خلال سبعينيات القرن العشرين بدا أن السياسات الإسلامية تنفجر على مسرح الأحداث، عندما صدمت الأحداث فى الشرق الأوسط (الحرب المصرية - الإسرائيلية والحظر البترولى العربى سنة ١٩٧٣، والثورة الإيرانية سنة ١٩٧٨ - ١٩٧٩م) الكثيرين بالتعرف على قوة جديدة فاعلة قد هددت المصالح الغربية.

فرؤساء الدول وحركات المعارضة لجئوا إلى الإسلام لنيل الشرعية والتأييد الشعبى لهم؛ وتكاثرت المنظمات والمؤسسات الإسلامية.

ففى سنة ١٩٧٣ بدأ الرئيس المصرى أنور السادات حرب «جهاد» ضد إسرائيل. وعلى النقيض من الحرب العربية - الإسرائيلية سنة ١٩٦٧ التى خاضها جمال عبد الناصر باسم القومية العربية الاشتراكية، تم خوض هذه الحرب تحت راية الإسلام. فقد أسرف السادات فى استخدام الرموز الإسلامية والتاريخ الإسلامى لحفز قواته. وعلى الرغم من خسارتهم للحرب، فإن النجاح النسبى الذى أحرزته القوات المصرية أدى بكثير من المسلمين إلى اعتباره نصراً معنوياً، لأن الغالبية اعتقدت أنه لايمكن هزيمة إسرائيل التى تساندها الولايات المتحدة(*).

وكانت الشراسة العسكرية فى الشرق الأوسط مصحوبة باستعراض عضلات اقتصادية، هو قوة الحظر العربى للبترول. ذلك أنه للمرة الأولى منذ بداية عصر الاستعمار كان على الغرب أن يعترف ويقر باعتماده على الشرق الأوسط، مهما كان طابع الحسد الذى وصم هذا الاعتراف. وبالنسبة لكثيرين فى العالم الإسلامى بدت الثروة الجديدة والنجاح والنفوذ الذى حازته بلاد البترول الغنية علامة على رجوع قوة الإسلام إلى أمة حال الاستعمار الأوربى بينها وبين صعودها على مدى القرون، وعلى الرغم من الاستقلال، كانت تعانى من وضعيتها فى الدرجة الثانية فى عالم تتحكم فيه القوى العظمى. وكانت هناك عوامل عدة جسدت الشخصية الإسلامية للقوة البترولية. إذ إن معظم الثروة البترولية كانت داخل الأراضى العربية، حيث تلقى النبى محمد الوحى بالقرآن وأسس أول جماعة وأمة إسلامية. فأكبر الاحتياطيات وجدت بالسعودية وهى دولة قائمة على النمط الإسلامى أكدت على دورها فى الحفاظ على الحرمين الشريفين بمكة والمدينة، وحامية للحج، وزعيمة وراعية للعالم الإسلامى. وقد استخدم آل سعود ثروتهم البترولية فى الدعوة إلى الإسلام، ودعم القضايا الإسلامية وتمويل النشاطات الإسلامية التى تقوم بها الحكومات الإسلامية.

(*) لا يعترف الغرب عموما بالانتصار العربى فى حرب أكتوبر ١٩٧٣م ويرون أنه انتصار لإسرائيل متجاهلين أن العرب وجدوا أنفسهم يحاربون الغرب وعلى رأسه الولايات المتحدة فى الأسبوع الثانى من الحرب. (المترجم)

وليس هناك حدث كشف عن قوة الإحياء الإسلامى مثلما فعلت الثورة الإيرانية ١٩٧٨ ـ ١٩٧٩م . فبالنسبة لكثيرين فى العالم الإسلامى، صار مالا يرد على الفكر حقيقة واقعة، ذلك أن نظام الشاه القوى الحديث، ذا الاتجاه الغربى، قد انهار. وكانت تلك إيران الثرية بالبترول والتى استخدمت ثروتها فى بناء أفضل قوات مسلحة بالشرق الأوسط (بعد إسرائيل) ولكى تمول برنامج تحديث طموح، عرف باسم الثورة البيضاء للشاه. وقد حكم الشاه بمساعدة نخب ومستشارين تم تدريبهم فى الغرب. وإيران دولة كانت الولايات المتحدة تعتبرها الحليف الأكثر استقراراً فى العالم. والحقيقة أن ثورة فعالة ناجحة قامت ضده وضد الغرب باسم الإسلام، وقد نظمت مجموعات متباعدة واعتمدت على شبكة من المساجد التى يقودها الملالى (جمع مُلا أى شيخ) فى الحصول على التأييد ، قد ولّدت شعوراً بالغبطة والسعادة لدى الكثيرين فى العالم الإسلامى وأقنعت النشطاء الإسلاميين أن تلك هى دروس النجاح التى يمكن التعلم منها. فالقوة والنصر سيكون حليفًا لأولئك الذين يسعون إلى التغيير باسم الإسلام، مهما كانت العقبات وأيا كانت قوة الأنظمة.

وبالنسبة للكثيرين فى العالم الإسلامى الأوسع، كانت نجاحات السبعينيات صدى لمنظور مثالى عن الإسلام الباكر، أى النموذج الذى نجده فى عصر النبى محمد، العصر الذهبى للإسلام. ذلك أن نجاح محمد ﷺ فى توحيد القبائل العربية المتنافرة تحت راية الإسلام، ثم بناء دولة إسلامية ومجتمع إسلامى سادت فيه العدالة الاجتماعية، ثم التوسع الإسلامى الباكر الفذ، كلها كانت أحداثا أساسية ينبغى تذكرها، حينما بدا أن الثورة الإيرانية قد حققتها بنموذجها، وهى حقائق يجب أن يترسم خطاها أولئك الذين يدينون بالإسلام. وهنا تكمن الجاذبية الأساسية للثورة الإيرانية بالنسبة لكثيرين من المسلمين، من السنة والشيعة على سواء. إذ إن إيران قدمت المثال الأول لثورة إسلامية حديثة، ثورة ضد عدم التدين والقهر والظلم، ولقيت دعوة آية الله الخومينى إلى ثورة إسلامية استجابة لدى الكثيرين الذين ربطوا بين دعوته ضد الإمبرالية وإدانته للنظم الفاشلة المتسلطة الظالمة وبين رؤيته لمجتمع أخلاقى عادل.

وعلى النقيض من ذلك وقف الغرب مشدوهًا أمام هذا التحدى للتطور

«المستنير» الذى أنجزه الشاه لوطنه الذى يبدو متخلفًا، وبعث قوة فوضوية غير عاقلة تنتمى للعصور الوسطى تهدد بأن تجر إيران الحديثة إلى العصور الوسطى. ولاشك فى أن أكثر ما يرمز إلى هذا الاعتقاد هو صور الملالى (جمع مُلاّ) ذوى الثياب السوداء واللّحى والطلعة العبوس الصارمة لزعيمهم، آية الله الخومينى، هذا الاعتقاد هو الذى سيطر على وسائل الإعلام وغرس فى الأذهان الغربية فكرة الطبيعة اللاعقلانية للحركة [الإسلامية] بأسرها.

الرؤية العالمية الأيديولوجية للإحياء الإسلامى:

فى قلب الرؤية العالمية للإحياء، هناك اعتقاد بأن العالم الإسلامى يعيش فى حال من الاضمحلال. وسبب هذا الاضمحلال هو البعد عن الطريق المستقيم للإسلام؛ والدواء هو العودة إلى الإسلام فى الحياة الشخصية وفى الحياة العامة التى سوف تكفل إعادة الهوية والقيم والقوة الإسلامية. وبالنسبة للنشطاء السياسيين الإسلاميين فإن الإسلام هو طريق كلى أو شامل للحياة كما فصله القرآن، وَحْىُ الله، ويتمثل فى النبى محمد وطبيعة دولة الجماعة الإسلامية الأولى، ويتجسد فى الطبيعة الشاملة للشريعة. ومن ثَمّ فإن إعادة الحيوية للحكومات والمجتمعات الإسلامية تستدعى إعادة تطبيق الشريعة الإسلامية التى هى الأساس فى بناء دولة ومجتمع يهديه الإسلام ويقوم على العدالة الاجتماعية.

وبينما يوصم تغريب المجتمع الإسلامى وعلمنته بالإدانة، فإن التحديث بحد ذاته ليس محلاً للإدانة. فالعلم والتكنولوجيا مقبولان، ولكن المدى والاتجاه ومدى التغير أمور يجب أن تخضع للعقيدة والقيم الإسلامية تحسبًا لتسرب القيم الغربية والاعتماد المتزايد عليها.

وتتخطى الحركات الراديكالية هذه المبادئ، وغالبًا ما تعمل وفقا لغرضين أساسيين. فإنها تفترض أن الإسلام والغرب مشتبكان فى معركة مضنية، يعود تاريخها إلى أيام الإسلام الباكرة، وهى معركة تحمل تأثيرات ثقيلة من ميراث الحروب الصليبية والاستعمار الأوربى، وهى اليوم نتاج لمؤامرة يهودية مسيحية. وهذه المؤامرة نتيجة النزعة الاستعمارية الجديدة للقوى العظمى وقوى الصهيونية. فالغرب (بريطانيا وفرنسا والولايات المتحدة على وجه خاص) تتحمل اللوم

لتأييدها النظم التى لا تطبق الشريعة الإسلامية (مصر . إيران . لبنان) وأيضا بسبب تأييدها المنحاز لإسرائيل فى مواجهة الترحيل الفلسطيني . والعنف ضد مثل هذه الحكومات وممثليها ، وكذلك ضد الغرب ، دفاع مشروع عن النفس .

ثانيا ، تفترض الحركات الراديكالية أن الإسلام ليس مجرد بديل أيديولوجى للمجتمعات المسلمة ولكنه تكليف وضرورة دينية وسياسية . وبما أن الإسلام هو أمر الله ، فإن التطبيق يجب أن يكون فوريًا ، وليس تدريجيًا ، وضرورة عمل ذلك فرض على كل المسلمين . ومن ثم فإن الأفراد والحكومات ، الذين يترددون ويبقون على سياستهم ، أو يقاومون ، لايمكن اعتبارهم مسلمين . فهم كفار أو مارقون ، وأعداء لله يجب أن يعلن المسلمون الحقيقيون الجهاد ضدهم .

تصدير الثورة:

ألهب نجاح الثورة الإيرانية خيال العالم الإسلامى وجعل الحكومات الإسلامية ترتعد خوفًا ، إذ إن إيران ما بعد الثورة أثرت على النشطاء الإسلاميين فى جميع أرجاء الدنيا . وفى الفترة التى أعقبت الثورة ، جاءت وفود الزعماء الإسلاميين من شمال إفريقيا والشرق الأوسط ، وجنوب شرق آسيا إلى طهران لتهنئة الخومينى . فالتنظيمات السنية والشيعية على السواء ، والمنتشرة من مصر (حيث جماعة الإخوان المسلمين المعتدلة وجماعة الجهاد الراديكالية) إلى ماليزيا (حيث حركة الشباب الماليزى ABIM ، والجماعة العسكرية PAS) كانت تنشد الإلهام من نموذج إيران . وقدمت الثورة الإيرانية دروسا **«لإيقاظ المسلمين ولاستعادة ثقتهم فى دينهم وإيمانهم به، بحيث يتولون قيادة الإنسانية مرة أخرى ويضعون العالم تحت حماية الحضارة الإسلامية الراقية»**(٨) **وكانت الثورة الإيرانية بمثابة عامل تذكرة بأن الإسلام وسيلة شاملة للحياة ينظم أحوال العبادة والمجتمع «هو دين ودولة، تعليم وأخلاق، عبادة وجهاد»**(٩) .

وأخذت جماعات الأقلية الشيعية التى لزمت الصمت طويلا فى كنف الدول التى يحكمها السنة مثل السعودية والخليج وباكستان تؤكد هويتها الشيعية وحقوقها بعدوانية وتجاسرت على أن تعرب عن عدم رضاها عن النظم الحاكمة . وفى الوقت نفسه ، قام الحكام المسلمون المهددون بوصف الحركات الإسلامية المعارضة لهم بأنها

من أنصار الخومينى، كما اتهمت إيران بممارسة تأثير غير لائق على سياساتها الداخلية.

وبشكل خاص كان حكام الخليج عصبيين تجاه جاذبية نموذج الثورة والبلاغة الإيرانية. وفى العراق، حيث يشكل الشيعة ٦٠٪ من مجمل السكان، اهتزت حكومة صدام حسين، وهو حاكم مسلم سنى، بسبب انتفاضات حدثت فى المدن الشيعية كربلاء والنجف والكوفة (يونيو ١٩٧٩م) وأدان الخومينى صدام باعتباره ملحدًا ودعى إلى الإطاحة بنظامه. ورد صدام بسب الخومينى ولجأ إلى الأقلية العربية فى إيران لكى تتمرد. وساورت الحكومة شكوك حول التأثير الإيرانى داخل الجماعات العراقية الشيعية الناشطة ـ خاصة جماعة الدعوة وجماعة المجاهدين التى كانت حديثة التكوين (١٩٧٩م)[١٠]. ورحّب آية الله محمد باقر الصدر، الذى كان واحدًا من أبرز شيوخ الشيعة نفوذًا ونشاطًا، وكان صديقًا مرافقًا للخومينى خلال فترة نفيه فى العراق، بالثورة الإسلامية وحكومة الخومينى الإسلامية. وتصرف صدام حسين فى حزم. فقبض على زعماء الشيعة. أما باقر الصدر الذى كان قد أعلن أن نظام حكم حزب البعث نظام غير إسلامى وحرّم أى تعامل معه، فقد أعدم (إبريل ١٩٨٠م)، واعتبرت جماعة «الدعوة» خارجة على القانون. وفى مناخ لعبت فيه كل من العراق وإيران على تراث قرون طويلة من المنافسات العربية ـ الفارسية والسنية ـ الشيعية والعداوات، كان لابد من تدهور الموقف. وفى سبتمبر ١٩٨٠م قام العراق بغزو إيران وبدأت حرب استمرت على مدى ثمانى سنوات.

كان الخومينى يوجه انتقادات خاصة لحكومات السعودية والخليج. وأدانهم باعتبارهم ملكيات «غير إسلامية»، مزدريًا وموضحًا علاقاتهم الاقتصادية مع الولايات المتحدة باعتبارها «إسلامًا أمريكيًا». وكانت شرائط الكاسيت التى تحمل كلام الخومينى والمنشورات الثورية توزع فى الدول التى يحكمها السنة. وكانت الإذاعة العربية اليومية من طهران صريحة ومباشرة فى نقدها وفى جدول أعمالها:

«إن النظام الحاكم فى السعودية يرتدى اللباس الإسلامى، ولكنه فى الواقع يمثل أسلوبا فى المعيشة يتسم بالرفاهية والرعونة وانعدام الحياء، ويسرق الأموال من الشعب ويبذرها، وينغمس فى القمار وحفلات الشرب والعبث. فهل يكون من

المدهش أن يسير الناس على درب الثورة ويلجئون إلى العنف ويستمرون فى نضالهم لاستعادة حقوقهم ومواردهم؟»[١١].

وبدا أن أسوأ مخاوف حكام الخليج والغرب - من أن تبرهن ثورة إيران على أنها مُعدية - آخذة فى التحقق فى السنوات الأولى التى أعقبت الثورة. ففى نوفمبر ١٩٧٩م صدمت المملكة العربية السعودية بحادثين متفجرين. ففى عشرين نوفمبر، وبينما كان المسلمون يتهيئون للدخول فى القرن الهجرى الخامس عشر، احتل عدد من المسلمين السعوديين السنة، من خصوم الملكية السعودية، المسجد الحرام فى مكة واستولوا عليه لمدة أسبوعين. وكان اتهام الخومينى بأن الأمريكيين وراء الاستيلاء على المسجد سببًا فى هجمات على السفارات الأمريكية وتدمير السفارة الأمريكية فى إسلام أباد بباكستان بالنيران.

وبينما كانت الأسرة السعودية ماتزال تترنح من الاستيلاء على المسجد الحرام فى مكة، شهدت أعمال الشغب تندلع بين المسلمين الشيعة البالغ عددهم ربع مليون نسمة فى منطقة الإحساء الشرقية الغنية بالبترول التى يشكل الشيعة ٣٥٪ من سكانها[١٢]. إذ إن العواطف المكبوتة والشكاوى بين الشيعة، الذين أحسوا أن الحكام السنة يمارسون التفرقة ضدهم وأنهم ضحية الخداع المتمثل بالتوزيع الظالم للثروة البترولية والخدمات الحكومية، قد انفجرت مبكراً فى تلك السنة استجابة لثورة إيران وعودة الخومينى الظافرة.

ولم تفعل الأحداث التى جرت فى أوائل الثمانينيات شيئًا للتقليل من القلق بين الحكومات فى الخليج، وفى العالم الإسلامى الأوسع، وفى الغرب. وقد زادت من تفاقم الموقف تلك التصريحات التى أطلقها آيات الله فى إيران، داعين إلى سياسة عدوانية توسعية. فقد دعا الرئيس خامنئى الأئمة من أربعين بلداً إلى تحويل مساجدهم إلى قواعد للصلاة وقواعد ثقافية وعسكرية [لكى]. . . تجهز الأرض لخلق حكومات إسلامية فى كل البلاد»[١٣]. والحرب العراقية - الإيرانية التى بدأت رسميًا بغزو العراق إيران فى ٢٢ سبتمبر ١٩٨٠م، ألهبت العلاقات بين إيران وجيرانها. ونظمت دول الخليج مجلس التعاون الخليجى، ومدوا دعمهم المالى الأساسى للعراق. ونادى الخومينى دول مجلس التعاون الخليجى إلى **«العودة إلى كنف الإسلام والتخلى عن نظام صدام حسين فى بغداد، والكف عن بعثرة ثروات شعوبهم»**[١٤].

وخلال الفترة نفسها كانت كل من البحرين والكويت مهددة بفعل القلق الشيعي[١٥]. ففي عام ١٩٨١م أجهضت الحكومة البحرينية انقلابًا مواليًا لإيران قادته الجبهة الشيعية لتحرير البحرين. أما الكويت التي يشكل الشيعة ٣٠٪ من سكانها فقد شهدت تفجيراً بالسيارات للسفارتين الأمريكية والفرنسية (١٩٨٣م) واضطرت إلى إخماد الاضطراب الشيعي سنة ١٩٨٧م وسنة ١٩٨٩م.

وغالبًا ما استغلت إيران الحج السنوي إلى مكة لنشر رسالتها الثورية، إذ كان آية الله الخوميني وغيره من كبار رجال الدين يعارضون الزعم السعودي بحفظ الأماكن المقدسة ويقولون بأن للحج بُعداً سياسيًا كاملاً. فالحجاج الإيرانيون، الذين يرفعون صور الخوميني ويرددون الهتافات المعادية ضد الولايات المتحدة، والاتحاد السوفيتي وإسرائيل، قد اصطدموا بالأمن السعودي في يونيو ١٩٨٢م. واستمر التوتر خلال السنوات التالية ووصل ذروته في ١٩٨٧م عندما قتل أكثر من أربعمائة شخص في المواجهات بين الحجاج الإيرانيين وقوات الأمن السعودية.

وعلى الرغم من هذه الاضطرابات المتفرقة والمخاوف الحكومية من الاضطراب الجماهيري، فإن تصدير إيران لثورتها قد فشل في النهاية بشكل مدهش في حشد الشيعة العراقيين وجماهير دول الخليج. وعلى وجه العموم كان معظم الشيعة العراقيين (العرب) محكومين بالنزعة الوطنية أكثر من الروابط الدينية التي تربطهم مع رفاقهم الدينيين (الفرس) في إيران. ولم تتحول الجيوب المسلحة الشيعية في دول الخليج إلى حركات ثورية هامة. ولكي تكبت نموها نجحت الحكومات في الاستخدام المزدوج للجزرة والعصا. وخاطبت المتاعب الاقتصادية الاجتماعية على حين زادت من قبضة الأمن ووضعت المنشقين في السجون أو طردتهم خارج البلاد.

ويقدم لبنان المثال الأكثر وضوحًا وجسارة في التأثير المباشر لثورة إيران. فبعد الثورة أرسلت إيران فيلقًا من الحرس الثوري إلى لبنان أثر على تطور التنظيمات الشيعية المسلحة هناك، لاسيما حزب الله وحركة الجهاد، وأمدهم بالتدريب، والمواد، والمال. وعلى النقيض من منظمة أمل الشيعية المعتدلة التي حاربت من أجل نسبة أكثر تمثيلاً في السلطة داخل بناء الدولة القائم، كان هدف المنظمات التي تهتدي بإيران خلق الدولة الإسلامية في نهاية المطاف. وكان الشك يحوم حول

إيران ونيتها فى محاولة تحقيق هذا الهدف من خلال كل شىء؛ من ضرب السفارات الغربية بالقنابل إلى الهجمات بالسيارات المفخخة وأخذ الرهائن.

من الهامش إلى المركز: مجرى الإحياء الرئيسى:

بينما أدى استغلال الإسلام من جانب الحكومات والمنظمات المتطرفة إلى تعزيز التوجهات العلمانية لدى العديد من المسلمين وزيادة الاستخفاف الأوروبى، حدث تحول اجتماعى أقل شهرة بيد أنه بعيد المدى. وفى التسعينيات توقف الإحياء الإسلامى عن التقيد بالمنظمات الصغيرة الهامشية على هامش المجتمع، وبدلا من ذلك صار جزءا من المجرى الرئيسى للمجتمع المسلم، وأنتج طبقة جديدة من النخب ذات التعليم الحديث ولكنها ذات توجه إسلامى، عملت مع، وأحيانا تحالفت مع، أقرانهم العلمانيين. ويستمر الإحياء فى النمو باعتباره حركة دينية اجتماعية ترتكز على قاعدة عريضة، وهى حركة فاعلة حقًا اليوم فى كل بلد مسلم وعلى مستوًى أممى. وهى حركة نابضة متعددة الوجوه سوف تُجسِّد الأثر الرئيسى للإحياء الإسلامى فى المستقبل المنظور. وهدفها هو تحويل المجتمع من خلال التشكيل الإسلامى للأفراد عند مستوى الجذور. وتعمل جماعات الدعوة فى الخدمات الاجتماعية (المستشفيات، والعيادات، وجمعيات المساعدة القانونية) وفى المشروعات الاقتصادية (البنوك الإسلامية، بيوت الاستثمار، شركات التأمين) وفى التعليم (المدارس، ودور الحضانة، ومعسكرات الشباب) وفى مجال النشر الدينى والإذاعة، وبرامجهم العامة موجهة إلى الشباب والكبار على سواء.

وثمة توجه إسلامى أكثر وضوحًا نجده الآن بين الطبقات الوسطى والدنيا، المتعلمين وغير المتعلمين، المهنيين والعمال، الشباب والمسنين، الرجال والنساء والأطفال. وظهر جيل جديد من الزعماء ذوى التوجه الإسلامى فى مصر والسودان وتونس والأردن وإيران وماليزيا والكويت والعربية السعودية وباكستان. وقد صار النشطاء الإسلاميون جزءاً معتاداً من العملية السياسية، يشاركون فى الانتخابات المحلية والوطنية، وأحرزوا نصراً مؤزراً فى انتخابات الجزائر البلدية، وبرزوا باعتبارهم أحزابا أو مجموعات المعارضة الرئيسية فى مصر وتونس والأردن ودخلوا الوزارة فى السودان والأردن وباكستان وإيران وماليزيا.

وبالنسبة لكثيرين ممن غذوا رؤى النشاط الإسلامى باعتباره عصبة صغيرة من المتطرفين والإرهابيين، تبدو حقيقة قوة الإسلام، ومجالاته الممتدة التأثير فى المجرى الرئيسى للسياسات والمجتمع، أمراً محيراً ومصدر تهديد. كيف يمكن للمرء أن يخرج بمعنى لنمو النشاط الإسلامى وسيادته فى معظم أرجاء العالم الإسلامى؟ وماهى جذور الإحياء الإسلامى؟ وهل الأصولية الإسلامية ببساطة شكل من أشكال الإرهاب والتطرف الذى تحركه دوافع دينية؟ وإذا كان الأمر كذلك، فلماذا تتمتع بهذا التأييد واسع المدى؟ ولماذا يسود الإسلام بهذا الشكل فى السياسات الإسلامية؟ وأين وكيف تمت إعادة نفوذ الإسلام فى السياسة والمجتمع؟ ولماذا برهن الإحياء الإسلامى على قوته فى تلك البلاد التى طالما اعتبرت من بين أكثر البلاد أخذاً بالنمط الغربى؛ مصر ولبنان وإيران وتونس؟ وكيف تمكن صدام حسين، أكثر القادة علمانية وبعداً عن الإسلام، من أن يلجأ إلى الإسلام فى حرب الخليج سنة ١٩٩١؟ وأخيراً، إلى أى مدى يوجد «تهديد إسلامى»؟

ومحاولة صدام حسين لحشد الرأى العام المسلم لحرب مقدسة أخرى بين الإسلام والغرب ليست سوى أحدث الفصول فى تاريخ طويل من المواجهة بين الإسلام والغرب. إذ كانت العلاقات الإسلامية ـ المسيحية غالبًا ماتعتبر تاريخًا للمواجهة يرى فيها كل جانب الجانب الآخر باعتباره تهديداً تاريخيًا، منذ ظهور الإسلام حتى الوقت الحاضر. فالمواجهات والمجابهات المبكرة، سواء على المستوى الدينى أو السياسى، تقدم الصور والفولكلورالتى تؤيد الأنماط الشائعة المتبادلة بين الجانبين، كما تدعم الشكوك المتبادلة التى تستمر فى تغذية المخاوف والانحيازات وتواصل الحفاظ على رؤية الإسلام ضد الغرب، أو الغرب ضد الإسلام.

٢

الإسلام والغرب

جذور الصراع والتعاون والمواجهة

على الرغم من الجذور اللاهوتية المشتركة والتفاعل على مر القرون بينهما، فإن علاقة الإسلام بالغرب تميزت غالبًا بالتجاهل المتبادل، واستخدام الأنماط الشائعة، والاحتقار المتبادل والصراع. إذ إن المنافسات القديمة والصراعات الحديثة قد صعَّدت الاختلافات بحيث حجبت تمامًا الجذور المشتركة والرؤية المشتركة للتراث اليهودى-المسيحى-الإسلامى. إذ إن كلاً من الجانبين ركز فقط على الاختلافات المبرزة، وعمل على استقطاب هذه التقاليد التوحيدية العظيمة المتداخلة بدلاً من توحيدها.

لقد شكَّل نجاح الإسلام وتوسعه الباكر تحديًا على المستوى اللاهوتى، والسياسى والثقافى أثبت أنه عقبة كئود فى سبيل الفهم، كما شكل تهديدا للغرب المسيحى. وكل من الإسلام والمسيحية يمتلك شعورا برسالة ومهمة عالمية كان محتمًا أن تؤدى إلى المواجهة بدلا من التعاون بينهما بالنظر إلى أحداث الماضى. وبسبب تاريخ طويل، غالبًا ما كان العالم المسيحى خلاله يسب النبى والإسلام الذى كانت صورته مشوهة جدا بالنسبة لهم، وبسبب تاريخ حديث كان الإسلام خلاله يوضع على قدم المساواة مع الإرهاب والتطرف، فإن بعض الفهم للإسلام يكون ضروريًا قبل أن نتحرك لدراسة العلاقات بين الغرب والعالم الإسلامى. وعلاوة على ذلك، فإن بعض الوعى بالقرآن، والنبى والفترة الإسلامية الباكرة أمر لاغنى عنه لفهم الإسلام، طالما أنهم استمروا فى طرح نموذج يقتدى به المسلمون والحركات الإسلامية فى كل عصر. وبينما نحن نناضل لكى نتخطى النماذج النمطية والميل

إلى قصر تصوراتنا عن الإسلام والمسلمين فى المتظاهرين الذين يهتفون «الموت لأمريكا» أو «الجهاد ضد الكفار»، فمن المهم أن نتذكر أن الرجال والنساء من كل عرق ولون، وطبقة اجتماعية، وخلفية تعليمية عبر العالم وخلال العصور قد وجدوا فى الإسلام عقيدة تغذى حياتهم بالأمل وتحولها، وعقيدة تقدم إحساسًا بالأمة، والتضامن والسلام.

أصول الإسلام وطبيعته :

على الرغم من أن أصول الجماعة الإسلامية ترجع إلى زمن محمد وعصر القرن السابع، فإن المسلمين، مثلهم مثل اليهود والمسيحيين، يرجعون أيضا بأصول تراثهم الدينى (الإسلام) إلى إله واحد أحد (الله) من خلال خط طويل من الرسل والأنبياء. ومن ثم فإن المسلمين يؤكدون على أن التراث اليهودى-المسيحى هو بشكل أكثر دقة التراث اليهودى-المسيحى-الإسلامى لأن الثلاثة جميعا من أبناء إبراهيم [أبو الأنبياء] ، أول من تلقى الوحى الربانى من الأنبياء. وهم يتشاركون فى ديانة إبراهيم بإيمانها العام بالله، وبالأنبياء، وبالوحى وجماعة تلتزم بالتعاليم الإلهية، وبالمسئولية الأخلاقية(1). وبينما يرجع اليهود بأصولهم إلى إبراهيم من خلال إسحق ابنه من سارة، يرجع المسلمون بأصولهم أيضا إلى إبراهيم من خلال إسماعيل أول أولاده من هاجر.

ومثلما تسجل القصة المقدسة للشعب اليهودى انتصار رسالة التوحيد التى أوحى بها الله إلى آدم وإبراهيم وموسى فى عالم وثنى، كذلك يحكى التاريخ الإسلامى عن عملية مماثلة للتوحيد الصارم، والنبوة، والوحى الإلهى داخل سياق اجتماعى قبلى ووثنى(2). ومثلما يمتلك اليهود الكتاب المقدس أو التوراة، والكتاب المسيحى المقدس، فإن المسلمين أيضا لديهم كتابهم المقدس، القرآن. ويؤمن المسلمون بأن الله أرسل وحيه أولاً إلى اليهود ثم إلى المسيحيين، ولكن الوحى قد جرى تشويهه بالتدخل الإنسانى وتحريف الكتب المقدسة، مما أنتج عقائد مثل التجسد والصلب والتجسد الثانى للمسيح، وعقيدة الخلاص. وكتاب العبرانيين المقدس أو العهد القديم والعهد الجديد المسيحى يعتقد أنهما صيغة محرفة عن الأصل، الذى كان وحيًا إلهيًا نقيًا. وبالتالى فإن الله أرسل وحيه مرة أخرى من خلال محمد، خاتم

الأنبياء والمرسلين. وهذا، إذن، هو الأساس الذى يقوم عليه الإيمان الإسلامى بأن القرآن، الذى يرى المسلمون أنه كلمة الله التامة الكاملة الحرفية، ينسخ الكتب اليهودية والمسيحية.

محمد رسول الله:

يقدم الإسلام والنبى محمد المصادر المقدسة والهداية لتطور العقيدة فى الماضى والحاضر على سواء. وبينما كان أتباع محمد يتجهون نحوه فى حياته، كذلك فإن المسلمين الأتقياء عبر العالم ينظرون إلى الوحى وتعاليم الرسول لتوجيه حياتهم.

وُلد محمد فى شبه الجزيرة العربية (العربية السعودية الحديثة تقريبا) فى سنة ٥٧٠م، وهو محمد بن عبدالله (٥٧٠ ـ ٦٣٢) الذى كانت له تجربة دينية عميقة فى سن الأربعين أحدثت تحولاً فى حياته وبدأت بناء جماعة صارت بعد أربعة عشر قرنًا من الزمان ثانى أكبر جماعة دينية، تنتشر على اتساع الدنيا ويبلغ أتباعها حوالى بليون نسمة. وبالمقارنة مع معظم الأنبياء أو مؤسسى الديانات العالمية العظمى، ممن بقيت حياتهم غير موثقة، فإن عددًا مهمًا من الوثائق الباكرة تقدم معلومات عن حياة النبى وأعماله: القرآن، والحديث، والسيرة النبوية الباكرة التى وضعها ابن إسحق (توفى حوالى سنة ٧٦٨م)[٣]. وعلى أية حال، فإن ما نعرفه عن حياة محمد الباكرة قليل. فقد عانى اليتم وهو طفل ورباه أقاربه. ويخبرنا التراث الإسلامى أنه عندما كان شابًا فى سن الخامسة والعشرين تزوج من أرملة ثرية، هى السيدة خديجة التى كانت صاحبة قافلة تجارية وكان النبى محمد يدير أعمالها وكانت تكبره سنًا بحوالى خمس عشرة سنة. ولأن النبى محمد كانت تتملكه ميول دينية كان يعتكف فى مكان هادئ [غار حراء] للتفكير والتأمل. وفى سنة ٦١٠م، وذات ليلة يتذكرها المسلمون بأنها «ليلة القدر» صار محمدٌ قائدُ القافلة التجارية رسول الله، عندما تلقى أول وحى من الله بواسطة الملاك جبريل ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۝١ خَلَقَ الإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ ۝٣ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ الإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [سورة العلق ١ ـ ٥]. وإذا مررنا بالفترة فيما بين سنة ٦١٠ وسنة ٦٣٢م، سنجد أن القرآن قد تم جمعه كله بعد وفاة النبى ليكون كتاب الإسلام المقدس.

ويرسم التراث الإسلامى صورة أولية لنبى مضطرب، وقلق إلى حد ما استحوذت عليه التجربة، مثل الأنبياء العبرانيين الوارد ذكرهم فى الكتاب المقدس - مضطرب بشأن معنى التجربة [تجربة الوحى] وقلق حول كيفية تلقى الآخرين لدعواه. وعلى نحو ما يكشف تاريخ تراث الأنبياء، أن أولئك الذين نادوا بأنهم منذرون ورُسُل من الله لم ينعموا بحياة سهلة. فالأنبياء الذين قالوا بأنهم ضمير المجتمع الذى ألهمه الله، والذين أدانوا كفر المجتمع، والذين تحدوا الثابت والثقافة السائدة غالبًا ما واجهوا الاستهزاء والرفض والاضطهاد. ولم يكن محمد استثناءً.

فعلى مدى عشرة أعوام كان يدعو إلى إصلاح دينى واجتماعى فى مكة. وقد دعا محمد والقرآن إلى إله واحد أحد يرفض تعدد الآلهة الوثنية وعبادة الأصنام فى بلاد العرب، كما أدان الظلم الاجتماعى. ولم يزعم محمد أنه جاء بدين جديد وإنما جاء ليطهر ديانة إبراهيم الحقيقية ويعيدها. وكانت رسالته رسالة إصلاح وإعادة بناء مجتمع وثنى لايؤمن. ومثل عاموس وحيرميا من قبله، كان محمد رسول الله الذى أدان عدم تدين مجتمعه ودعا سامعيه إلى أن يتوبوا ويطيعوا الله، لأن يوم الحساب الأخير كان قريبًا. ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا أَنَا لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ (٤٩) فَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ (٥٠) وَالَّذِينَ سَعَوْا فِي آيَاتِنَا مُعَاجِزِينَ أُوْلَئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ﴾ [الحج ٤٩ - ٥١].

لقد نادى محمد المجتمع المكى لعبادة الله الواحد الحق ودعاهم إلى نبذ عبادة أصنامهم. ولم تكن شبه جزيرة العرب غريبة على التوحيد. وعلى أية حال، فبينما كانت هناك جماعات يهودية ومسيحية إلى جانب بعض الموحدين العرب (الأحناف)، فإن طائفة كبيرة من الأرباب والربات القبلية كانت تسود مجتمع شبه الجزيرة العربية. وكان محمد يدعو إلى العودة إلى ديانة إبراهيم: أى الإيمان بإله واحد حق، هو الخالق الرازق والحاكم على الكون. وكانت تعاليم محمد والقرآن تقول بأن البشر سوف يخضعون للحساب وسوف ينالون ثوابهم أو عقابهم الخالد على أعمالهم يوم القيامة. والدعوة إلى الإسلام كانت دعوة للبعد عن طريق الكفار والعودة إلى الصراط المستقيم (الشريعة). وهذا التحول كان يعنى الانخراط فى جماعة مكرسة لعبادة الله الحق، والخضوع لمشيئته، وبهذا يتم خلق جماعة تنعم بالعدالة الاجتماعية.

كانت الرسالة القرآنية تحديا للنظام السياسى الاجتماعى والدينى السائد. إذ كانت مكة مركزًا للحج بقدر ماكانت مركزًا للتجارة، فى فترة تحولها من مجتمع قبلى شبه بدوى إلى مجتمع حضرى تجارى. فطاعة الله ورسوله، وأخوة المؤمنين، والصدقات للفقراء والجهاد ضد القهر، كلها أمور يجب مراعاتها. ويدين القرآن استغلال الفقراء واليتامى والنساء؛ ويحرم الفساد، والاحتيال والغش، والعقود المزورة فى التعامل، والتباهى بالثروة والغطرسة، كما يقرر عقوبات صارمة ضد الغيبة والسرقة والقتل، وشرب الخمر، والميسر، والزنا. وقد أدت دعوة محمد بأنه رسول الله، وإدانته لمظاهر الظلم فى المجتمع المكى، وإصراره على أن كل المؤمنين ينتمون إلى أمة عالمية واحدة إلى تقويض السلطة السياسية القبلية. كما أن إدانته لعبادة الأصنام مثلت تهديدًا خطيرًا للمصالح الاقتصادية للمكيين الذين كان لهم الإشراف على الكعبة، التى كانت مزارًا مقدسًا تحوى أصنام القبائل وكانت مقصدًا للحج السنوى الكبير كما كانت مكانًا لسوق سنوية كبيرة [سوق عكاظ]، وكانت بذلك مصدرًا لهيبة مكة الدينية وموردًا للدخل.

وبعد عشر سنوات أحرز محمد نجاحًا محدودًا. وبالمستويات الدنيوية كان يمكن اعتباره خاسرًا. فعلى الرغم من أنه تمتع بحماية عمه واسع النفوذ، أبو طالب، وحماية أهله من بنى هاشم، فإنه هو نفسه كان يفتقر إلى القوة والهيبة لكى يتغلب على المعارضة الواسعة من جانب الأرستقراطية المكية، التى قادتها قريش، القبيلة التجارية الحاكمة فى مكة، ومع وفاة زوجته وعمه، فقد محمد الأعمدة التى استند إليها فى مؤازرته وحمايته وكان أكثر توحدًا وأكثر عرضة للأذى. وتصاعد الاضطهاد ضد العصبة القليلة من أتباعه على أيدى أبناء الأرستقراطية المكية، الذين اعتبروا قول محمد بأنه نبى ،وبرنامجه الإصلاحى ومافيه من نقد صريح للحالة الراهنة من الناحية الاجتماعية الاقتصادية والسياسية، بمثابة تحد لزعامتهم ومصالحهم. ولهذه الأسباب، فإنه عندما تلقى الدعوة من زعماء المدينة، وهى واحة زراعية، لكى يكون حكمًا فى المدينة، هاجر هو وصحابته المكيون سنة ٦٢٢م وهناك أقاموا أول أمة إسلامية.

ولايمكن أن نكون مبالغين فى تقدير قيمة الهجرة، أى هجرة محمد وأصحابه من مكة إلى المدينة. إذ إن الهجرة تشكل بداية الأمة الإسلامية وكانت لها أهمية

دينية وتاريخية جعلت منها أساس حساب التاريخ الإسلامى، فهى السنة الأولى فى التقويم الإسلامى. وكان انتقال محمد إلى المدينة علامة على تحول كبير فى التاريخ من ماض وثنى قبل الإسلام إلى عالم يهديه الله وتخلت فيه الروابط العرقية القبلية عن مكانها للعضوية فى أمة يربطها ويجمعها الإيمان الدينى العام.

كانت الأمة فى المدينة تتألف من عدة بطون قبلية، بما فيها بعض البطون اليهودية(*). وعلى مرِّ الزمن تمكن النبى محمد من تدعيم سلطته وقوته، ودخلت القبائل الوثنية فى الإسلام. وأخيرًا صار محمد نبيًا وقائدًا للأمة فى آن(٤). ولم يعرف الإسلام التفريق الحاد بين ماهو مقدس وماهو دنيوى، أو بين الدين والمجتمع، والفرد والأمة. وتوجه الإسلام تمت صياغته فى رمز تجسده الآية القرآنية المتواترة ﴿أطيعوا الله ورسوله﴾. إذ إن الوحى الذى تلقاه النبى وبلَّغه كان هاديًا من ناحية، واستجابة، من ناحية أخرى، لديناميات تاريخ الأمة. وفى الوقت نفسه كان النبى يرعى أحوال الأمة ويحكمها، باعتباره زعيمها السياسى والعسكرى، وقاضيًا ومُصلحًا اجتماعيًا. فقد كان الدين مكونًا أصيلاً فى الزعامة والحياة ونسيج المجتمع، يقدم أخلاقيات للعبادة (فروض الله) والحياة الاجتماعية (فروض الجماعة). وإذا كان الإسلام يعنى الخضوع لمشيئة الله، فالمسلم هو الشخص الذى يسلم وجهه لله، ويتبع مشيئة الله ويحولها إلى واقع فى حياته الفردية وحياة الأمة أيضا.

وقد عكست المدينة المنورة العلاقة التامة بين الدين والدولة فى الإسلام، وهو نموذج ترك تأثيره على تطور الأمة الإسلامية آنذاك وفى الوقت الحاضر على السواء. إذ كانت الدولة تحت قيادة محمد، نبى الله، يهديها الوحى الإلهى. وقام النبى محمد بأدوار تنفيذية وتشريعية وقضائية باعتباره رأس الدولة. فقد كان يشرف على الشئون المحلية والخارجية وعلى النواحى العسكرية وجمع الضرائب [الزكاة] وفض المنازعات. وكانت الأمة الإسلامية مُلزمة بأن تتبع كلمة الله وحكمه بالإضافة إلى نشرهما. وقد جمع النبى محمد بين العمل الدبلوماسى والعمل

(*) هنا جانب المؤلف الصواب لأن أول معاهدة عقدها الرسول، عليه الصلاة والسلام، مع اليهود جاء فيها أن «المؤمنين أمة. . . ويهود أمة». وهكذا لم يكن اليهود ضمن الأمة كما يزعم المؤلف. [المترجم].

العسكرى . وعاد منتصراً إلى مكة وعند وفاته سنة ٦٣٢م كان قد جمع بين القبائل المتنافرة فى شبه الجزيرة العربية .

لقد جاء محمد بما هو أكثر من مجرد تجميع أو تفسير للعادات والأفكار الدينية الموجودة (عربية ويهودية ومسيحية)؛ إذ إنه صاغ طرازاً جديداً للنظام والأمة ، أمة دينية وسياسية تضرب بجذورها وتتوحد مع رؤية دينية أو رابطة دينية[٥] . فقد تم قبول الأفكار والمؤسسات القديمة وتحويلها فى ضوء المعايير الإسلامية ، عندما تمت صياغة طراز جديد لمعنى الهوية والتضامن والأمة والسلطة .

وفى القلب من هذه الحركة كان ثمة «دين جديد» ، هو فهم خاص لمعنى ومضامين رؤية الإسلام التوحيدية وأسلوب الحياة : أى وحدانية الله القوى سبحانه وتعالى؛ ومشيئته الغالبة للخلق التى تركت تأثيرها على الحياة الخاصة والعامة؛ ومتطلبات الخضوع لهذه المشيئة ، والفرض الواجب على كل مسلم بوصفه فرداً وبوصفه عضواً فى أمة دينية أن يحقق حكم الله وينشره؛ وكمال وصحة الوحى القرآنى وأن رسالة محمد النبوية هى آخر الرسالات وخاتمتها . كانت هذه الرؤية هى التى قُيِّضَ لها أن تحدث تحولا لقبائل بلاد العرب والذى أدى بدوره إلى إحداث تحول تاَريخى وثقافى عالمى كبير .

الحكومة والمجتمع الإسلامى :

عجَّل موت النبى محمد بأزمة القيادة فى الأمة ، تمثَّل حلها فى خلق الخلافة كما بذر البذور التى أنبتت الفرعين الرئيسيين فى الإسلام ، السنة والشيعة . ومع موت محمد ، واجهت الأمة الإسلامية عملية اختيار خليفة له . وبرز رأيان؛ كانت الأغلبية تعتقد أن محمداً لم يحدد خليفة وتم قبول اختيار خليفته على يد كبار صحابته . وكان للخليفة أن يشغل منصب الزعيم السياسى للأمة دون أية مزاعم فى النبوة . وعلى أية حال ، كانت هناك أقلية تعتقد أن محمداً قد عين عليّا ، الذى كان ابن عمه وزوج ابنته ، والذى كان أكبر الرجال فى عائلة النبى محمد . وبالنسبة لأتباع على (الشيعة) كان لابد أن تبقى زعامة الأمة الإسلامية داخل بيت النبى . وكان يجب أن يكون على ونسله هم القادة الدينيين السياسيين (الأئمة) للأمة .

وكـان الإمـام الشـيعى، على الرغـم من أنه ليس نبيًّا، وعلى النقيض من منصب الخليفة، يتمتع بمكانة دينية خاصة للغاية باعتباره قائدا ملهمًا دينيًا ومعصومًا.

وساد رأى الأغلبية السنية. وتم تنظيم الأمة الإسلامية وحكمها فى ظل دولة خلافة سرعان ماتحولت إلى خلافة مركزية وراثية ذات صبغة إمبراطورية(٦). ويمكن تقسيم القرون الستة الأولى من تاريخ الإسلام إلى ثلاث فترات رئيسية: الخلفاء الراشدون الأربعة فى المدينة المنورة (٦٣٢ ـ ٦٦١)، وقد أطلق عليهم هذا الاسم لأن حكمهم، المتصل بعهد النبى محمد، يعتبر بمثابة الفترة التكوينية النموذجية والقياسية فى تاريخ الإسلام؛ الخلافة الأموية (٦٦١ ـ ٧٥٠) فى دمشق؛ ثم الخلافة العباسية (٧٥٠ـ١٢٥٨) فى بغداد.

كانت النظرة العالمية التى سادت فى أثناء فترة الخلافة ذات صبغة دينية قوية. فبينما كان الحكام يعتمدون على جيوشهم لضمان أمنهم والقيام بالغزو، قدم الإسلام الإطار الأيديولوجى للدولة وللمجتمع، وقدم مصدراً للشرعية والسلطة. وأيا كانت سلطة الحاكم أو الكيفية التى جاء بها إلى الحكم، فإنهم جميعا كانوا يبحثون عن الشرعية فى لقب الخليفة الذى يحملونه باعتبارهم خلفاء النبى، باعتبار كل منهم «أمير المؤمنين»، الذى كان واجبه أن يذود عن العقيدة وينشرها وأن يتأكد من أن المجتمع يحكمه شرع الله. وتم تقسيم العالم إلى (دار الإسلام) التى تضم كل الأراضى الإسلامية، والعالم غير الإسلامى (دار الحرب). وكانت أمور المواطنة، والضرائب، وقضايا الحرب والسلام محسومة بالإيمان الدينى. فالمسلمون ينعمون بالمواطنة الكاملة ويدفعون ضرائب بعينها [الزكاة والخراج] على حين كان اليهود والنصارى (أهل الكتاب) يعاملون باعتبارهم أهل ذمة ويدفعون ضريبة معينة [الجزية] فى مقابل أن يقوم الجيش الإسلامى بالدفاع عنهم وحمايتهم.

انتشار الإسلام والفتوح الإسلامية:

وفى غضون مائة سنة بعد موت النبى محمد، كان الخلفاء قد أسسوا دولة أعظم من إمبراطورية روما فى عزها. وكانت الصدمة التى تلقاها النظام العالمى وخاصة العالم المسيحى أكبر من أن تُحسب. إذ تجلَّت قدرة قبائل بلاد العرب على الاتحاد، وخروجها من شبه الجزيرة، وتغلبها على الإمبراطورية البيزنطية (الرومانية

الشرقية) والإمبراطورية الفارسية (الساسانية). وبنهاية القرن كانوا قد خلقوا خلافة إسلامية كبرى تمتد من شمال إفريقيا إلى الهند، كل هذا بدا أمراً لايمكن التفكير فيه.

هناك أسباب عديدة لسرعة التوسع العربى ونجاحه: الإنهاك المتبادل بين كل من الإمبراطورية البيزنطية والإمبراطورية الفارسية بعد سنوات من الحرب، وسخط الشعوب من حكامهم الأباطرة، ومهارة المحاربين البدو، وجاذبية الغنائم. وعلى أية حال، فإن العوامل الحاسمة تمثلت فى صعود الدولة ودور الإسلام فى توحيد القبائل المتنافرة وطرح شعور أعظم بالمعنى والغرض:

«الإسلام... قدم الأسس الأيديولوجية لهذه الطفرة الملحوظة فى التنظيم الاجتماعى.. وفى هذا المعنى، كانت الفتوحات حركة إسلامية حقيقية. لأن الإسلام ـ مجموعة العقائد الدينية التى بشّر بها النبى محمد، وما يتفرع عنها ـ هو الذى أشعل شرارة عملية الدمج فى النهاية، ومن ثم كان الإسلام السبب النهائى فى نجاح حركة الفتوح»[٧].

وإدراك أن هذا كان فى الواقع حركة إسلامية، أو الاعتقاد فيه، مايزال سائداً حتى اليوم لدى العديد من المسلمين باعتباره مصدراً للإلهام والقدوة. وبسبب الميل السائد فى عصرنا العلمانى إلى التقليل من شأن الدين كعامل رئيسى فى التطور الاجتماعى السياسى، فمن المفيد أن نضع فى أذهاننا تعليقًا مشابهًا يتعلق بالأهمية المركزية للإسلام فى حركة الفتوح، أخذناه من كتاب ألفه اثنان من المؤرخين الغربيين غير المسلمين.

«حتى المؤرخ العلمانى ... يجب أن ينظر إلى الإسلام باعتباره العامل الحاسم فى توسع العرب. إذ لايمكن فهم السبب فى أن القبائل العربية التى استمرت على مر القرون تخوض الحرب ضد بعضها البعض، والتى عرفت بحرصها البالغ على استقلالها، قد وضعت نفسها فجأة تحت إمرة القادة المسلمين طواعية، [نقول إنه] لايمكن فهم هذا بمعزل عن الإسلام، لقد كان الإسلام هو الذى قدم صيحة الحشد الضرورية وغرس فى المحاربين البدو إحساسًا بأنهم يحاربون فى سبيل هدف عظيم. ومهما كانت الدوافع المادية الأصلية للبدو ...[فإنهم وجدو أنفسهم] داخل حركة أعظم من أى شىء كانوا قد حلموا به، حركة ليست من صنعهم، ولا يمكنهم تفسيرها سوى فى ضوء التدخل الإلهى فى الشئون الإنسانية»[٨].

وخلال القرون التالية انتشر الإسلام فى معظم أرجاء الدنيا . وبينما كانت الخلافة المركزية تتفكك، حلَّت محلها دول منفردة (سلطنات) امتدت من إفريقيا إلى جنوب شرق آسيا، من تمبكتو إلى جنوب الفيليبين[٩]. فضلاً عن قيام المدن الإسلامية الكبرى فيما يعرف اليوم بجمهوريات آسيا الوسطى فى الاتحاد السوفيتى السابق، وفى الصين، وشرق أوربا، وإسبانيا وجنوب إيطاليا وصقلية.

الجهاد :

برهن الانتشار السريع للإسلام على كونه خطراً مزدوجًا يهدد العالم المسيحى، سواء كان على المستوى الدينى أو السياسى. كانت جيوش الإسلام وتجّاره هم الدعاة لنشر الدين، إذ جلبوا الديانة الإسلامية والحكم الإسلامى معا. وقد استخدم الإسلام لكى يربط القبائل سويا ويلهمها ويعبئها كما كان مبررا للتوسع والفتح . والمفهوم القرآنى عن الجهاد فى سبيل الله يعنى بذل الجهد للعيش عيشة طيبة، ولجعل المجتمع أكثر أخلاقية وعدالة. وقد ميز الفقهاء المسلمون السبل التى ينبغى الجهاد من خلالها «من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه وإن لم يستطع فبقلبه وهذا أضعف الإيمان »[١٠] [هذا الحديث النبوى هو أساس العبارة التى كتبها المؤلف ، ومن ثم رأيت وضعه بهذا الشكل. المترجم].

وفى معناه الأوسع يعنى مصطلح «الجهاد» الحرب ضد الشر والشيطان، وجهاد النفس (الذي تشترك فيه الديانات الإبراهيمية الثلاث) الذى يسعى المؤمنون من خلاله إلى اتباع مشيئة الله، لكى يكونوا مسلمين أفضل. وهو نضال على مدى العمر لكى يكون المرء متحليا بالفضيلة ولكى يكون حقا على صراط الله المستقيم. وهذه هى الوسيلة الأولية التى يقدم بها المسلم التقى الشهادة على جعل حقيقة العمود الأول فى الإسلام من حقائق الحياة اليومية . ونشر الإسلام «باليد» و«باللسان» يشير إلى الفرض القرآنى على الجماعة الإسلامية ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ (آل عمران : ١١٠). وأخيرا ،يعنى «الجهاد» النضال لنشر الإسلام والدفاع عنه . ومثلما يقدم المثال الذى جسده النبى قدوة وأساسا لدمج الدين والدولة، كذلك أيضا، فإن حركة محمد تقدم بالفعل النموذج الجاهز للحركات الإسلامية فى نضالها لإصلاح المجتمع والعالم. فالعالم

أرض معركة بين المؤمنين والكفار، أحباء الله وأعداء الله أو أتباع الشيطان ﴿ الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا﴾ (النساء : ٧٦) . ورسالة الأمة الإسلامية أن تنشر الإسلام فى العالمين على نحو ما فعل النبى محمد وصحابته بنشر الحكم الإسلامى من خلال الدعوة والدبلوماسية والحرب، وأن تدافع عنه. والشريعة الإسلامية تشترط أنه من واجب المسلم أن يحارب الوثنيين، والمرتدين وأهل الكتاب الذين لا يقبلون الحكم الإسلامى، وأولئك الذين يهاجمون الأراضى الإسلامية. والموت فى المعركة هو أسمى شكل من أشكال الاستشهاد فى سبيل الله ودين الإنسان. والكلمة العربية (شهيد) مشتقة من نفس الجذر الذى اشتقت منه (الشهادة) أى اعتناق الدين. ومكافأة الاستشهاد هى الفردوس مثلما فى المسيحية.

الحضارة الإسلامية :

بينما كان المسلمون ينشرون حكمهم ودينهم، أثبتوا أنهم يحسنون التعلم كما يحسنون الفعل. فعلى المستوى السياسى، أعاد الحكام المسلمون تنظيم جوانب القصور لديهم كما أعادوا تنظيم التطور المتقدم لعديد من الممالك والثقافات التى فتحتها جيوشهم. فالمؤسسات والأفكار وكوادر العاملين المحلية ثم استيعابها أوالإبقاء عليها، ثم تعديلها لكى تتلاءم مع المعايير الإسلامية، على حين تعلم السادة المسلمون من رعاياهم الأكثر تقدما. وتم تأسيس المكتبات الكبرى ومراكز الترجمة، وجُمعت الكتب الكبرى فى العلوم والطب والفلسفة من الشرق والغرب وتمت ترجمتها، غالبًا على أيدى الرعايا اليهود والنصارى، من اليونانية واللاتينية والفارسية والقبطية والسوريانية والسنسكريتية إلى العربية. وهكذا أصبحت أفضل الكتب فى الأدب والعلوم والطب بمتناول الأيدى.

وأعقبت عصر الترجمة فترة من الإبداع العظيم، عندما ظهر جيل جديد من المفكرين والعلماء المتعلمين يبنون فوق الأساس المعرفى الذى حازوه، وقدموا إسهاماتهم الخاصة فى التعليم. «**إن عملية أسلمة الموروثات قد فعلت ما هو أكثر من دمجها وإصلاحها. لقد أطلقت عنان طاقات إبداعية هائلة. لقد كانت فترة ازدهار**

الخلافة فترة ازدهار ثقافى عظيم »(١١). كان هذا هو عصر الأساتذة الكبار فى الفلسفة والعلوم، ابن سينا وابن رشد والفارابى. وكانت المراكز الحضارية الكبرى للتعليم ومكتباتها الذاخرة قد قامت فى قرطبة وبالرمو ونيسابور والقاهرة وبغداد ودمشق وبخارى تتفوق على أوروبا المتعثرة فى أوحال العصور المظلمة. وكانت الحياة السياسية والثقافية للمسلمين وغير المسلمين فى الدول الإسلامية، على الرغم من الاختلافات القبلية والدينية، تدور داخل إطار الدين الإسلامى واللغة العربية. وتم تعريب أفكار وممارسات جديدة وصبغها بالصبغة الإسلامية نتاجا لعملية تغيير نشطة ودينامية جعلت المسلمين يستعيرون من الثقافات الأخرى بحرية. وقد أبدوا إحساسا بالانفتاح والثقة بالنفس نابعا من كونهم السادة لا الخدم، والحاكمين وليس المحكومين. وعلى النقيض من حالهم فى القرن العشرين، كان المسلمون آنذاك يتمتعون بإحساس السيطرة والأمن. وكانوا يشعرون أنهم أحرار فى أن يستعيروا من الغرب، طالما أن هويتهم واستقلالهم لم يكونا مهددين بشبح الهيمنة السياسية والثقافية. وبينما كانوا يستعيرون، كانوا أيضا يقدمون تراثا إلى الغرب. وكان نموذج الحركة الثقافية الباكر قد انعكس حين ولت أوربا ـ الناهضة من غياهب العصور الوسطى ـ وجهها شطر المراكز الإسلامية التعليمية لكى تستعيد الكثير من تراثها الضائع ولكى تتعلم من تقدم المسلمين فى الرياضيات والطب والعلوم.

الشريعة الإسلامية شرع الله:

إذا كانت الدعوة الإسلامية هي اتباع أو طاعة مشيئة الله، فإن معرفة مشيئة الله كانت ضرورة لازمة. وبينما تلخص العقيدة أو المذهب أسس الإيمان المسيحى، كذلك فإن الإسلام، مثل اليهودية، يجد لنفسه التعبير الجوهرى فى الشريعة(١٢). فقد كانت الشريعة وليس الفقه هى النظام الحاكم لتعريف الدين أو تصويره. وبالنسبة للفقهاء المسلمين، يكشف كل من القرآن والسنة النبوية عن شمولية أسلوب الإسلام فى الحياة، بأبعادها الفردية والجماعية. وفى غضون عدة قرون بعد وفاة النبى كان المسلمون قد وضعوا القوانين التى تنظم أسلوبهم فى الحياة. وقد سعى المسلمون الأتقياء الذين راعتهم السلطات غير المقيدة للحكام المسلمين والممارسات الأجنبية التى تتسرب ويتم استيعابها دونما نقد أو تمحيص، إلى تحديد

شريعة الله لكى يحافظوا على شرع الله الحقيقى ويحدوا من سلطة الخليفة .

وإذ قام عمل الفقهاء والمشرعون الأفراد على القرآن والسنة النبوية، مع الإفادة من الموروث فى العادات والتقاليد واستخدام العقل، أدى إلى ميلاد مدارس فقهية قامت فى عدد من المدن الكبرى فى العالم الإسلامى : المدينة ، مكة، دمشق، بغداد، الكوفة . وعلى الرغم من اتحادهم فى الغرض وقيامهم على أساس من نفس المصادر القرآنية والرسولية، فإن استنتاجاتهم غالبًا كانت تحمل علامة السياقات الجغرافية المختلفة والعادات والميول الفكرية المختلفة . ومن بين مدارس التشريع الكثيرة التى ظهرت بقيت عدة مدارس واستمرت قائمة (الحنفية، والمالكية، والشافعية والحنبلية والجعفرية) .

وتقدم الشريعة الإسلامية الأصول التى يقوم عليها المجتمع الطيب، المثال الإسلامى . والشريعة إذن كانت مجموعة من المبادئ الإلهية العامة التى نزل بها الوحى، وتوجيهات وقيم يمكن للبشر أن يطوروا منها قواعد مفصلة وترتيبات يمكن تطبيقها بدورها على أيدى القضاة فى ساحات القضاء .

وكان مجال الشريعة الإسلامية شاملاً، متضمنًا الترتيبات التى حكمت الطقوس والعبادات وعرَّفت المعايير الاجتماعية للأمة . وأركان الإيمان عموما خمسة وهى فروض على المؤمنين .

١ ـ شهادة أن لا إله إلاَّ الله وأن محمداً رسول الله : وهى علامة على الدخول فى الأمة الإسلامية .

٢ ـ الصلاة : خمس مرات يوميًا فى أوقات معلومة، وصلاة الجمعة مع الجماعة .

٣ ـ الزكاة : ونسبتها ٥ , ٢٪ من ثروة المسلم المجموعة، وينبغى أن توزع على الفقراء، لابوصفها إحسانًا ولكن باعتبارها فريضة إسلامية على كل المسلمين تجاه الإخوة والأخوات الأشد فقراً فى الأمة .

٤ ـ الصوم : من الفجر حتى الغروب فى شهر رمضان .

٥ ـ الحج إلى مكة : على الأقل مرة واحدة فى العمر، لمن استطاع إليه سبيلا، أى لمن يتمتع بالصحة والموارد التى تيسر له ذلك .

وتشكل الأركان الخمسة مجتمعة نوعًا من الإحساس بالمسئولية الفردية، والإدراك الاجتماعي، والضمير الجمعي بالانتماء إلى أمة الإسلام الأكثر اتساعًا.

ويتجسد البعد الاجتماعي للشريعة في مجموعة من الترتيبات أو المعايير التي تحكم قوانين الأسرة والجريمة والتعاقد والقانون الدولي. وهنا على وجه الخصوص يرى المرء تأثير الإسلام على الحياة الشخصية وحياة الأمة على السواء. فثمة عدد كبير من القوانين تنظم الزواج وتعدد الزيجات أو تعدد الزوجات، والطلاق، والمواريث، والسرقة، والزنا، وشرب الخمور فضلاً عن شئون الحرب والسلام.

وإذ تتميز الشريعة الإسلامية بوحدة جوهرية كامنة، فإنها تعكس أيضا تنوع السياقات الجغرافية، بعاداتها المختلفة، التي تطورت في رحابها، مثلما تعكس الاختلافات الناجمة عن التفسير الإنساني أو الحكم. والشريعة الإسلامية، إذن، لم تكن جامدة أو مغلقة، بل إنها على العكس أظهرت حيوية ومرونة وتنوعًا. وظلت قادرة على الاستجابة للظروف الجديدة من خلال المفتين الذين كانوا بمثابة المستشارين لساحات القضاء. وفتاواهم، سواء في النقاط الأدق في الشريعة أو في المواقف والمسائل الجديدة، غالبًا ما تقود إلى هداية المحاكم إلى أحكامها. وبحلول القرن العاشر، على أية حال، كانت الشريعة الإسلامية تتجه إلى قدر أكبر من الثبات لأن الكثيرين من الفقهاء توصلوا إلى استنتاج أن شريعة الله قد تم تحديدها بشكل كاف في النصوص الشرعية ومن ثم برز اتجاه لتقييد الاجتهاد وبدلا منه تم التأكيد على وجوب (التقليد) للنصوص الشرعية الإسلامية. وأدينت الممارسات والمذاهب الجديدة باعتبارها (بدعًا) تخرج عن الشرع الذي نزل به الوحي الإلهي، كما أن التجديدات غالبًا ماكانت تعتبر نوعًا من الزندقة. ونتيجة لهذا، وبمرور الوقت كان التمييز بين شرع الله الذي نزل به الوحي والكثير من الترتيبات الشرعية التي كانت من نتاج العقل البشري والعادات المحلية يختفي في ضبابية النسيان. ومسألة الشرع الإسلامي والتغيير سوف تصير مسألة أساسية في القرنين التاسع عشر والعشرين، عندما بدأ المسلمون يستجيبون لتأثيرات التحديث والتطور.

الصوفية الإسلامية والروحانية :

وإذا أدركنا الدور الفطن الذى لعبته الشريعة الإسلامية فى تعريف الإسلام الرسمى، والميل السائد فى السنوات الحديثة للتركيز على الإسلام السياسى، بات من السهل أن يغيب عن بالنا التراث الصوفى الثرى الذى غذى حياة المسلمين بالأمل والذى يحسب له الانتشار الفعال للإسلام فى معظم أنحاء الدنيا. والتراث الشرعى الرسمى، بمايميزه من اتجاهات عامة وعقوبات، كان على الدوام مصحوبًا بسعى وطريق موجه داخليا. وقد تم تعويض نص الشريعة من خلال التأكيد على الروح الداخلية أو قلب الدين والعقيدة الإسلامية.

بدأت الصوفية كحركة إصلاحية(١٣). وبالنسبة لبعض المسلمين الأتقياء، كانت الثروة والفخامة الناتجة عن حركة الفتوح، والتحول من الحياة البسيطة نسبيا فى شبه جزيرة العرب إلى حياة البلاط الإمبراطورية فى دمشق، تشكل تهديداً للعقيدة الخالصة والنسيج الأخلاقى للأمة؛ إذ إن مملكة الإنسان، التى تركز على الدنيا، بدا وكأنها قد هيمنت على مملكة الله وحجبتها، وهى البؤرة والمركز الحقيقى لحياة المسلمين. وفى عيون الصوفية كان الإسلام الظافر قد صار إسلامًا يتهدده الخطر. وإذ سعى المتصوفون إلى إعادة التركيز على حقائق الحياة الأخرى بدلاً من الانصراف إلى متع هذه الحياة الدنيا ومباهجها، بشر الصوفية برسالة تدعو إلى البساطة والتخلى عن أمور الحياة الدنيا. وقد أضيف إلى هذا الزهد المبكر جهد من الروحانية يؤكد على حب الله. وقدمت الصوفية طريقًا فعالاً مخلصًا إلى الله كان فيه حبُّ الله الخالص وخدمته المجردة، بمثابة تكملة للمقاربات الشرعية المرتبطة بالنصوص، وفى بعض الأحيان تحديًا لهذه المقاربات. ومن ثم فإن المسلم الطيب لم يكن مجرد فرد يخضع لمشيئة الله من خلال الالتزام بالشريعة، ولكنه كان أيضا هو المؤمن الذى يسعى من خلال وسائل متنوعة، بما فى ذلك التجمع والإنشاد والذكر أحيانًا، للتقرب إلى الله وتجربة المثول فى الحضرة الإلهية.

وقد أدى صهر الزهد والتعبد إلى تحويل الصوفية من حركة نخبة حضرية صغيرة نسبيا إلى حركة شعبية عريضة اجتذبت جماعاتها المختلفة أتباعا من كل الطبقات الاجتماعية والخلفيات التعليمية. فالجماعات الصوفية التى تتجمع كل منها حول

زعيم روحى(شيخ)، كونت نظما للإخوة أو طرقا. ومنذ القرن الرابع عشر، تحولت الطرق الصوفية من جمعيات تطوعية صغيرة إلى طرق منظمة بشبكة عالمية لها مراكز تنتشر عبر أنحاء العالم الإسلامى، وصاروا هم دعاة الإسلام الكبار، وإليهم يرجع فضل انتشاره الفعلى. ففى إفريقيا وجنوب شرق آسيا انتشر الإسلام أساسا على أيدى الطرق الصوفية والتجار، ولم ينتشر بفضل جيوش الإسلام؛ إذ إن الصوفية جاءت برسالة للإسلام كانت مذاهبها وممارساتها الروحية جاذبة للكثيرين، كما كانت مفتوحة للربط بين الموروثات والعادات الدينية المحلية. وبينما كان الإسلام الرسمى يؤكد غالبا على المراعاة الصارمة لحرفية الشريعة، كانت الصوفية تطرح تراثا بديلا مرنا ومفتوحا للاستيعاب والهضم. فالمؤثرات الخارجية تم امتصاصها من المسيحية والأفلاطونية المحدثة والهندوكية والبوذية. وإذ صارت الصوفية حركة جماهيرية، دخلت فى صراع مع الإسلام الرسمى الذى يمثله العلماء والذى كانت سلطته فى المجتمع تواجه تحديا من جانب الشعبية والنجاح اللذين حظيت بهما الصوفية؛ لأن العلماء ومشايخ الصوفية غالبا ما تنافسوا للفوز بالنفوذ.

الإسلام والغرب:

كان الصعود والتوسع السريع للإمبراطورية الإسلامية وازدهار الحضارة الإسلامية قد فرضا خطراً مباشراً على مكانة العالم المسيحى فى العالم من الناحية اللاهوتية والسياسية على سواء. وكما لاحظ مكسيم رودنسون «**كان المسلمون تهديداً للمسيحية الغربية قبل أن يصبحوا مشكلة بزمن طويل**»[١٤].

إذ إن التشابهات اللاهوتية بين المسيحية والإسلام وضعت الديانتين على طريق الصدام. إذ كانت كل أمة تؤمن أن ميثاقها مع الله يقتضى تحقيق وحى الله الباكر إلى أمة سابقة ضلَّت. وكل منهما تؤمن بتاريخ الوحى الإلهى وأن الوحى والرسالة التى جاءتها خاتمة للوحى والنبوة. وهكذا، فإنه بينما كان المسيحيون يزعمون لأنفسهم مكان الصدارة بحيث لم تكن آراؤهم عن اليهودية سوى مشكلة صغيرة، لم يرد على بالهم أن يتخذ المسلمون نفس الموقف والمزاعم، بل رأوا فى الإسلام تهديداً لتفرد دور المسيحية الذى يرعاه الرب ولدعوى أنها الممثل الوحيد للرب ووسيلة الخلاص الوحيدة. وفى أفضل الأحوال كان الإسلام [فى رأى الكنيسة] هرطقة يبشر بها نبى ضال ومشوش، وفى أسوئها كان تحديًا مباشراً للمزاعم والمهمة

المسيحية : «إذ إن خليط الخوف والجهل قد أنتج كيانًا من الأساطير بعضها عبثى وغير منصف: المسلمون يعبدون الأصنام ويعبدون ثالوثًا مزيفًا، ومحمد ساحر، بل إنه كان أحد كرادلة كنيسة روما، خاب طموحه فى أن يعتلى كرسى البابوية، فتمرد، وهرب إلى بلاد العرب وهناك أسس لنفسه كنيسة خاصة»[١٥] .

وكل من الإسلام والمسيحية يزعم رسالة عالمية لنفسه : وكلاهما كان يشكّل أمة عالمية تقوم على أساس الإيمان المشترك وعلى أساس الدعوة بأن تكون نموذجًا لأمم الدنيا، والوسيلة لنشر مملكة الله ونصرها . وعلى أية حال، فإن الإسلام لم يقف عند مستوى الخطاب والجدل اللاهوتى . وكان نجاح الجيوش والدعاة الإسلاميين تجربة لقوة تبدو وكأنها جاءت من المجهول لكى تتحدى وجود المسيحية وأسسها التى قامت عليها . وعلى الرغم من أن المسلمين كانوا فى البداية أقلية فى البلاد المفتوحة ، فإنهم صاروا أغلبية بمرور الوقت ، بسبب تحول الجماهير المسيحية المحلية إلى الإسلام[١٦]. أما أولئك الذين بقوا على مسيحيتهم فإنهم قد تعربوا لغةوثقافة . وكانت استجابة العالم المسيحى الغربى ، مع استثناءات قليلة ، دفاعية وذات صيغة حربية . فقد كان الإسلام خطراً ينبغى وضعه فى الحسبان . إذ إن الإمبراطورية البيزنطية التى كانت تبدو حصينة قد انثنت وتعرضت لمخاطر الاكتساح خلال القرنين السابع والثامن . واجتاح المسلمون بجيوشهم الإمبراطورية الفارسية أيضا ، كما فتحوا بلاد الشام والعراق ومصر واكتسحوا شمال إفريقيا وأجزاء من جنوب أوربا حتى بسطوا حكمهم على معظم إسبانيا والبحر المتوسط من صقلية إلى الأناضول . ومضت التشابهات التاريخية واللاهوتية القديمة دون أن يلحظها أحد ، على حين كان الغرب ، كنيسة ودولة ، يواجه الهجوم من العدو الذى وجد من الأسهل إدانته واستبعاده باعتباره همجيًا كافراً بدلاً من فهمه .

غير المسلمين فى الدول الإسلامية :

كانت الشعوب الأصلية فى المناطق المفتوحة تنتمى إلى واحدة من الأمم الكتابية (أهل الكتاب) : النصارى واليهود والزراد شتيين (المجوس) . وبالنسبة لكثيرين من السكان غير المسلمين فى المناطق البيزنطية والفارسية الذين كانوا خاضعين بالفعل لحكم أجنبى ، كان الحكم الإسلامى يعنى تغييراً فى الحكام ، وكان الحكام الجدد غالبًا أكثر مرونة وتسامحًا ، ولم يكن ضياعًا لاستقلالهم . والكثير من هذه الشعوب

بات يتمتع بقدر أكبر من الحكم الذاتى المحلى وغالبًا ما كانت تدفع ضرائب أقل [فى ظل الإسلام]. والأراضى العربية التى ضاعت من البيزنطيين استبدلت الحكم اليونانى - الرومانى بحكام عرب جدد، ساميين مثلما كانت للجماهير مشابهات لغوية وثقافية أشد حميمية معهم. وعلى المستوى الدينى، برهن الإسلام أنه ديانة أكثر تسامحًا، تقدم حرية دينية أوسع لليهود والمسيحيين من أهل البلاد. ومعظم الكنائس المسيحية المحلية كانت قد عانت الاضطهاد باعتبارها كنائس انشقاقية وهرطقية من جانب المسيحية الأرثوذكسية «الأجنبية» [البيزنطية]. ولهذه الأسباب قامت بعض الجماعات اليهودية والمسيحية فعلا بمساعدة الجيوش الإسلامية الغازية. وقد لاحظ فرنسيس بيترز:

«كان الدمار الناتج عن الفتوح قليلا :فقد تم القضاء فقط على الخصوم الذين يمثلون الإمبراطورية ونزاعاتها المذهبية الدموية، ولم يشمل الجماهير التى خضعت للحكم الجديد. وقد تسامح المسلمون مع المسيحية ولكنهم قوضوا بنيانها؛ إذ إن الحياة المسيحية، والطقوس، والأوقاف، والسياسة، واللاهوت صارت كلها شأنا خاصًا ولم تعد شأنًا عامًا. ومن دواعى السخرية الحادة أن نزل الإسلام بمكانة المسيحيين إلى تلك المكانة التى وضع المسيحيون اليهود فيها من قبل، مع اختلاف واحد. كان الحط من مكانة المسيحيين مجرد تنزيل قانونى؛ إذ لم يكن مصحوبًا بالاضطهاد المنظم أو إراقة الدماء، وعموما، لم يكن مقرونًا بالسلوك المزعج وعلى الرغم من أن ذلك لم يكن دائمًا وفى كل مكان»(١٧).

وتمامًا مثلما كان الحكام المسلمون يميلون إلى ترك المؤسسات الحكومية والبيروقراطية على حالتها، فإن الجماعات الدينية أيضا كانت حرة فى ممارسة عقيدتها وفى أن تتحكم فى أمورها الداخلية من خلال شريعتها الدينية وزعمائها الدينيين. وكما سبق القول، كان المطلوب من الجماعات الدينية أن تدفع «الجزية» فى مقابل تمتعها بالسلام والأمن؛ ولذلك كانوا معروفين باسم «أهل الذمة». وكان المثال الإسلامى هو صياغة عالم، تحت حكم الإسلام، تستأصل فيه عبادة الأصنام والوثنية، ويمكن أن يعيش فيه كل أهل الكتاب فى مجتمع تهديه وتحميه السلطة الإسلامية. وبينما اعتبر الإسلام خاتم ديانات الله وأكملها، كان يمكن دعوة الآخرين، من خلال الإقناع أولا بدلاً من السيف، إلى اعتناق الإسلام. ومن ثم كانت هناك خيارات ثلاثة مطروحة أمام المسيحيين:

١ ـ اعتناق الإسلام والانخراط الكامل فى الأمة.
٢ ـ احتفاظ المرء بدينه ودفع الجزية.
٣ ـ وإذا رفضوا الإسلام أو مكانة أهل الذمة يجب شن الحرب لفرض حكم الإسلام.

الحروب الصليبية :

ثمة حوادث قليلة لها تأثير أكثر استمراراً وأشد تدميراً على العلاقات الإسلامية ـ المسيحية من الحروب الصليبية. وهناك خرافتان تحكمان المفاهيم الغربية عن الحروب الصليبية: **أولاهما:** أن العالم المسيحى قد انتصر، **وثانيتهما:** أن الحروب الصليبية قد نشبت ببساطة لتحرير بيت المقدس. وبالنسبة لكثيرين فى الغرب، تبدو الحقائق الخاصة بالحروب الصليبية غامضة(١٨). والواقع، أن كثيرين لايعرفون من الذى بدأ الحروب الصليبية، ولماذا تم خوضها، أو كيف تم إحراز النصر فى المعركة. وبالنسبة للمسلمين، تعيش ذكرى الحروب الصليبية باعتبارها المثال الأوضح على المسيحية العسكرية، وتذكرة حية بعداوة المسيحية الباكرة تجاه الإسلام. وإذا كان كثيرون يعتبرون الإسلام ديانة السيف، فإن المسلمين على امتداد العصور قد تحدثوا عن عقلية الغرب وطموحاته الصليبية. ومن ثم، بالنسبة للعلاقات الإسلامية المسيحية، فهى حالة توضح أن ما حدث بالفعل فى الحروب الصليبية كان أقل من الذكريات التى خلفتها هذه الحروب.

والحروب الصليبية التى أخذت اسمها من «الصليب» (باللاتينية Crux) كانت سلسلة من ثمانى حملات عسكرية تمتد من القرن الحادى عشر إلى القرن الثالث عشر تم فيها تعبئة العالم المسيحى (جيوش الفرنج المسيحية) ضد الإسلام (جيوش المسلمين). ويمثل القرن الحادى عشر منعطفًا مهما فى العلاقة بين الغرب والعالم الإسلامى.

«حتى سنة ١٠٠٠م كان الغرب إقليمًا فقيراً، متخلفًا وأميا، يدافع عن نفسه بالكاد ضد هجمات الأمم المتبربرة برا وبحراً... كل هذا بينما كان الإسلام على امتداد قرون أربعة يتمتع بسلام داخلى وأمن، وبُعد عن الحروب المحلية، ومن ثم تمكن من

بناء ثقافة حضرية باهرة مؤثرة. تم تحول الموقف تحولاً دراميا.... إذ أعيد إحياء التجارة [فى الغرب] وبرزت المدن والأسواق، كما تزايد السكان.... وتم زرع الفنون والعلوم على نطاق لم يعرف منذ أيام الإمبراطورية الرومانية»[١٩] .

وشن الغرب، الخارج لتوه من العصور المظلمة، هجومًا مضاداً لطرد المسلمين خارج إسبانيا وإيطاليا وصقلية والمتوسط فى وقت كان العالم الإسلامى يجرب اضطراب النضال السياسى والدينى .

وعندما لقيت هذه القوى هزيمتها النهائية على أيدى الجيوش العباسية فى القرن الحادى عشر . كان الإمبراطور البيزنطى أليكسيوس كومنينوس الأول، الخائف من أن تجتاح الجيوش الإسلامية آسيا وتستولى على العاصمة الإمبراطورية البيزنطية، يلجأ إلى الغرب [فى طلب المساعدة] . إذ إنه دعا الحكام المسيحيين [لم يطلب أليكسيوس من الغرب سوى جنود مرتزقة لمساعدته ضد الأتراك السلاجقة ولم يكن هناك ذكر للقدس - المترجم] والبابا لصد المد الإسلامى بالقيام «برحلة حج» لتحرير القدس ومايجاورها من الحكم الإسلامى .

كانت القدس مدينة مقدسة بالنسبة لكل الديانات الإبراهيمية الثلاث . وكانت الجيوش الإسلامية قد فتحتها سنة ٦٣٨ خلال فترة التوسع والفتوح الإسلامية . وتحت الحكم الإسلامى تركت الشعوب والكنائس المسيحية بدون إزعاج . وصارت المزارات المسيحية والذخائر المقدسة مواقع حج شعبية بالنسبة للعالم المسيحى . أما اليهود الذين كان الحكام المسيحيون قد حرموهم طويلا من العيش هناك، فقد تم السماح لهم بالعودة والعيش والعبادة فى مدينة سليمان وداود[*] . وبنى المسلمون مزارا هو قبة الصخرة والمسجد الأقصى، بالقرب من حائط المبكى آخر بقايا هيكل سليمان، ومن ثم فهو موقع يحمل أهمية خاصة بالنسبة لليهودية . [تبدو هذه العبارة وكأنها مقحمة على السياق على الرغم من أن الدليل الأثرى أو التاريخى على بقايا هيكل سليمان أو حائط المبكى لم توجد حتى الآن، ولابد أن نعجب من وضعها فى

(*) هذه صياغة المؤلف ونحن لانوافق عليها، لأن المدينة عربية بناها اليبوسيون العرب قبل أن يتمكن داود من غزوها . ثم يحكمها من بعده ابنه سليمان، وتنقسم المملكة إلى مملكتين بعد وفاة سليمان ولم يستمر الوجود اليهودى أكثر من أربعة قرون . فى عمرها الذى بدأ منذ سنة ٢٥٠٠ ق . م على الأقل . [المترجم] .

سياق الحديث عن المسجد الأقصى - المترجم]. وحينئذ تكدرت فترة استمرت خمسة قرون من التعايش السلمى بسلسلة من الحروب المقدسة التى جردت المسيحية ضد الإسلام وخلّفت تراثًا مستمرًا من عدم الثقة وسوء الفهم.

كان البابا إربان الثانى هو الذى بدأ الحروب الصليبية استجابة لطلب الإمبراطور أليكسيوس. ففى سنة ١٠٩٥م دعا إربان إلى تحرير الأرض المقدسة من الكفار معتمدًا على تراث قائم بالفعل عن الحرب المقدسة. وبالنسبة للبابا، كانت الدعوة للدفاع عن الدين وبيت المقدس تقدم فرصة مثالية للحصول على الاعتراف بسلطة البابوية ودورها فى إضفاء الشرعية على الحكام العلمانيين، ولإعادة توحيد الكنيسة الشرقية (اليونانية) والكنيسة الغربية (اللاتينية).

كانت صيحة المعركة التى أطلقها البابا «الرب يريدها» قد أثبتت نجاحها فى البداية. إذ إن التوسل بالدين قد اجتذب العقلية الشعبية كما ربطها بمصالح الكثيرين الذاتية، مما أنتج عالمًا مسيحيا متحدًا إلى حد ما استرد نشاطه؛ إذ إن الحكام المسيحيين، والفرسان والتجار قد ساقتهم المزايا السياسية والعسكرية والاقتصادية التى نجمت عن تأسيس مملكة لاتينية فى الشرق الأوسط. فالفرسان من فرنسا وغيرها من أنحاء الغرب الأوربى، تحركوا بدافع من الغيرة الدينية والأمل فى الحصول على الغنائم، واحتشدوا واتحدوا ضد «الكفار» فى حرب كان هدفها الصورى تحرير المدينة المقدسة: **«ربما كان الرب يريدها حقا، ولكن لايوجد دليل على أن مسيحيى بيت المقدس كانوا يريدونها، أو أن أى شيء غير عادى كان يحدث للحجاج بحيث يستدعى مثل هذه الاستجابة فى تلك اللحظة من التاريخ»**[٢٠].

وكانت الحروب الصليبية تستلهم مؤسستين مسيحيتين؛ هما الحج والحرب المقدسة: إذ إن تحرير الأماكن المقدسة من أيدى المسلمين قد أخذ من كليهما. فقد لعب الحج دورًا مهما فى التدين المسيحى. فزيارة المواقع المقدسة، وتوقير الذخائر المقدسة، والتوبة جلبت (يقول الناقدون إنها اشترت) الغفران الذى وعد بمحو الذنوب. والقدس ذات الأهمية الجوهرية فى أصول الدين المسيحى، كانت رمزًا لمدينة الرب السماوية ومن ثم كانت موقعًا رئيسًا للحج. وفى الوقت نفسه، كان مفهوم الحرب المقدسة قد حول حروب العصور الوسطى وأضفى القدسية عليها مع

مفاهيمها عن الشرف والفروسية. فالمحاربون منتصرون سواء كسبوا معاركهم الأرضية أم لا. إذ كان دحر العدو يعنى الشرف والغنائم: والغفران الذى يكسبه كل أولئك الذين حاربوا فى الحملات الصليبية كان يضمن لهم محو الذنوب ودخول الفردوس. وكان السقوط فى المعركة يعنى الموت شهيداً فى سبيل الدين وكسب الصعود إلى السماء مباشرة بالرغم من الخطايا الماضية.

ولأن المسلمين كانوا غافلين ومنقسمين، كانت استجابتهم الأولية غير فعالة؛ ووصلت جيوش الحملة الصليبية الأولى إلى القدس واستولت عليها سنة ١٠٩٩. ولكن عمر النجاح المسيحى كان قصيرا: «كان الصليبيون... إزعاجًا أكثر منهم تهديداً خطيراً للعالم الإسلامى»[٢١]. وبمنتصف القرن الثانى عشر، شنت الجيوش الإسلامية استجابة ناجحة. فتحت الزعامة المقتدرة لصلاح الدين (ت: ١١٩٣م) الذى كان واحداً من أشهر القادة والحكام المسلمين، ثم استرداد القدس سنة ١١٨٧م. لقد تحول اتجاه المد وبقيت قوة المبادأة مع القوات الإسلامية. وبحلول القرن الثالث عشر كانت الحروب الصليبية قد انحدرت إلى مجرد حروب مسيحية داخلية، حروب ضد الأعداء الذين أدانتهم البابوية باعتبارهم هراطقة ومنشقين. وأخيراً، فإن نفس الخوف الذى بدأ الحرب المسيحية المقدسة، بدعوته إلى عالم مسيحى متحد لصد المد الإسلامى، قد تحقق سنة ١٤٥٣م عندما سقطت العاصمة البيزنطية القسطنطينية، وسُميت إسطنبول، وصارت عاصمة الإمبراطورية العثمانية. وهو حلم راود الحكام والجيوش الإسلامية منذ القرن السابع الميلادى قد تحقق. ومن الأمور المتناقضة أن المخاوف المسيحية، والتهديد المستمر من جانب إسلام قوى توسعى، قد امتدت آنذاك إلى شرق أوربا التى خضع معظمها للحكم العثمانى.

وميراث الحروب الصليبية يعتمد على أين يقف المرء فى التاريخ. فلكل من الأمة الإسلامية والأمة المسيحية رؤى ومصالح متنافسة، وكل منهما يسترجع ذكريات عن ارتباطها بالدين، وقصصًا بطولية عن البسالة والفروسية ضد «الكفار». [يقصد المؤلف بالأمة المسيحية هنا الغرب لأن المسيحيين الشرقيين لايشاركون الغرب تراثه عن الحروب الصليبية ـ المترجم] وبالنسبة لكثيرين فى الغرب، يقوم افتراض النصر المسيحى على أساس من تاريخ رومانسى يمتدح بسالة الصليبيين، كما ينبنى على

اتجاه لتفسير التاريخ من خلال تجربة القرنين الماضيين اللذين شهدا الاستعمار الأوربى والقوة الأمريكية المتفوقة. وكل ديانة ترى الأخرى ديانة عسكرية، بربرية ومتعصبة إلى حد ما فى حماستها الدينية، عازمة على أن تغزو الأخرى وتحولها وتستأصلها، ولذلك فهى عقبة فى سبيل تحقيق مشيئة الله وخطر ماثل. وقد استمر النزاع بينهما خلال الفترة العثمانية، وخلال موجة الاستعمار الأوربى التالية، وأخيرا فى المنافسة بين القوى العظمى فى القرن العشرين.

الإمبراطورية العثمانية: جلاد أوربا:

لم تكد الحروب الصليبية تنقضى حتى واجهت أوربا مرة أخرى قوة وعظمة التهديد الإسلامى متجسداً فى الإمبراطورية العثمانية. وكانت الإمبراطورية العثمانية واحدة من ثلاث سلطنات إسلامية إمبراطورية عظمى فى العصور الوسطى: العثمانيون، والصفويون فى إيران، ثم المغول فى الهند. وكما لاحظ بوزورث أنه أكثر من أية إمبراطورية أخرى منذ الفترة الباكرة لحركة الفتوح والتوسع العربية «**كان الأتراك العثمانيون هم الذين زرعوا الرعب فى قلب أوربا المسيحية، لدرجة أن مؤرخ عصر إليزابيث، ريتشارد كنوليز المتخصص فى تاريخ الأتراك، وصفهم بأنهم (الرعب الحالى للبشرية)**»[٢٢] . فبعد أن استولوا على القسطنطينية سنة ١٤٥٣م، شرع العثمانيون فى بناء دولة شاسعة فائقة التنظيم تتسم بالهيراركية والكفاءة. وصارت العاصمة الإمبراطورية فى إستنبول التى وصل عدد سكانها إلى ٧٠٠٫٠٠٠ نسمة ـ ضعف عدد سكان المدن الأوربية المعاصرة ـ مركزاً عالميا للسلطة والثقافة[٢٣] . فقد صار العثمانيون محاربى الإسلام العظماء، شيدوا دولة إمبراطورية عالمية ضمت المراكز الإسلامية الكبرى مثل القاهرة وبغداد ودمشق ومكة والمدينة. ومثلوا تهديدا لقلب أوربا على مدى قرنين من الزمان تقريبًا.

وثمة سلسلة من السلاطين القادرين (ضمَّت الشهير محمد الفاتح ١٤٥١ ـ ١٤٨١م، وسليمان الكبير ١٥٢٠ ـ ١٥٦٦م) الذين قادوا الجيوش والأساطيل العثمانية التى سادت معظم البحر المتوسط والمحيط الهندى. وشيدوا إمبراطورية كان حجمها ورخاؤها وحكومتها وثقافتها تنافس الخلافة العباسية. وسيطر العثمانيون على دول البلقان المسيحية وأخضعوها، مثلما فعلوا فى الشرق الأوسط

وشمال إفريقيا . ومثلما حدث فى الفتوح العربية الباكرة كانت سياستهم المرنة تجاه المسيحيين الأرثوذكس وغيرهم من الأقليات الدينية محل ترحيب من الجماهير الخاضعة غالبًا . «هذه السياسة التى قامت على أساس عش ودع الآخرين يعيشون كانت تتناقض تمامًا مع التطرف المتعصب فى الدول المسيحية فى ذلك الوقت. وقد اعتاد الفلاحون البلقانيون زمن السلطان محمد على القول: إن عمامة التركى أفضل من إكليل البابا»[٢٤]. ولكن إذا كان كثيرون فى البلقان قد نظروا إلى العثمانيين على أنهم محررون ، فإن مناطق قلب أوربا كانت تبدو مجروحة :

«قام الكتاب والقساوسة بإحياء وتجديد أشكال الهجوم على الكافر التى كانت تميز فترة الحروب الصليبية... وقد كتب الكاردينال بيساريون إلى دوج البندقية بعد سقوط القسطنطينية، لكى يرسى نغمة سادت قرنًا من سوء الاستخدام «إن مدينة كانت مزدهرة للغاية.... فخامة الشرق ومجده... ملاذ كل الأشياء الطيبة، قد تم الاستيلاء عليها ونهبها تمامًا وإفسادها على يد أكثر البرابرة لا إنسانية.... على أيدى أكثر الوحوش البرية وحشية... وكان هناك خطر كثير يتهدد إيطاليا، ناهيك عن البلاد الأخرى، إذا لم يتم وقف الهجمات العنيفة التى يقوم بها أشد البرابرة ضراوة»[٢٥].

وتمت إشاعة الهجاء والإساءة والدعاية بين الناس على يد بارثلميو جريفيتش الكرواتى الذى ألف كتابًا لقى رواجًا كبيراً بعنوان «بؤس ومحنة المسيحيين الواقعين تحت نير العبودية للأتراك»[٢٦]. وساد النمط الشائع المعادى والكاريكاتورى للأتراك والذى تمت تغذيته بالعاطفة بدلاً من العقل ، وتغلب على أصوات الأقلية من أولئك الدبلوماسيين والباحثين الذين رأوا الأتراك فعلاً أو درسوهم بشكل عقلانى ، ومثلما لاحظ الفيلسوف السياسى الفرنسى جان بودان :

«إن ملك الأتراك الذى يحكم جزءاً كبيراً من أوربا، يحرص على واجباته الدينية مثله مثل أى أمير آخر فى هذا العالم. ومع هذا، فإنه لايفرض قيداً على أحد، ولكنه على العكس يسمح لكل واحد بأن يعيش وفقًا لما يمليه عليه ضميره. وأكثر من ذلك، أنه حتى فى حريمه فى بيرا يسمح بممارسة طقوس أربع ديانات مختلفة، دين اليهود، والمسيحية على المذهب الرومانى، والمسيحية على المذهب اليونانى، والدين الإسلامى»[٢٧].

وقد أسهم التهديد العثماني فى تطور «أوربا» حيث كان التركيز على هوية ورباط مشترك داخل عالم مسيحى أوربى قد تمزق أشلاء على يد حركة الإسلام الدينى، لدرجة أن «**إراسموس ناشد أمم أوربا ـ لم يعد يخاطبهم باعتبارهم القوى المؤسسية للعالم المسيحى ـ بشن حملة صليبية ضد الأتراك**»[٢٨].

كانت القوة والمجد العثمانى يستندان إلى تطور نظام لتدريب الشباب على الخدمة الإدارية والعسكرية. وأنتج هذا النظام بيروقراطية وعسكرية من الدرجة الأولى اعتمدت بشدة على العلماء وعلى مجموعة نخبوية من المماليك الجنود والموظفين هم الإنكشارية. إذ كان الذكور المسيحيون الشبان يؤخذون من أبناء الجماهير المغلوبة فى البلقان، وبعد ذلك من الأناضول، ويتم تحويلهم إلى الإسلام، ويرسلون إلى مدارس خاصة كانت تقوم بتدريب وتخريج أجيال من الموظفين العثمانيين. وكان الخليط الذى يجمع الحكام المقتدرين والفئة العسكرية جيدة التدريب وحسنة التنظيم والقادرة على استخدام مدافع البارود لصالحها هو الذى ساعد العثمانيين على فتح مساحات كبيرة من الأراضى العربية والأوربية: «**كان نظام هذه القوات وقوة النيران التى استخدمتها (أفاد الجيش العثمانى من المدفعية وبنادق الأفراد...) هو الذى ساعد كثيرا على خلق صورة فى خيال الأوربيين تصور وحشية العثمانيين وجبروتهم**»[٢٩]. وبعد حوالى ثمانمائة سنة بعد التهديد العربى لأوربا أصبح الإسلام آنذاك بأيدى الأتراك وصار أكبر من التهديد. وإذ أخضعوا البلقان، بدا أنهم على وشك السير لابتلاع أوربا الغربية. ومنذ القرن الخامس عشر إلى القرن السابع عشر كانت القوات العثمانية تبدو قوات لا تقهر فى عيون المسيحيين الأوربيين. بيد أن هزيمة الأسطول العثمانى فى ليبانتو سنة ١٥٧١م كانت منعطفا، واعتبرت نصراً لأوربا المسيحية على الأتراك المسلمين، كما أن الدفاع الناجح عن فيينا سنة ١٦٨٣م أكد على اضمحلال التهديد العثمانى وتحول القوى إلى ناحية أوربا التى استعادت حيويتها وثقتها بنفسها آنذاك. و«**جلاّد أوربا المسيحية**» **سرعان مايصبح** «**رجل أوربا المريض**»[٣٠].

وقد أظهرت الحروب الصليبية والإمبراطورية العثمانية بوضوح أنه على الرغم من المشابهات اللاهوتية والجذور التى تربط بين الإسلام والمسيحية، فإن المصالح الدينية والسياسية المتنافسة أنتجت تاريخا من الصدام والحرب فى مجرى وجدت

أوربا نفسها فيه على مدى عدة قرون فى موقف دفاعى ضد الجيوش الإسلامية، وفى بعض الأحيان بدا أن أوربا تقاتل فى سبيل وجودها ذاته.

التصورات الأوربية عن الإسلام :

إن حوادث الشجار السلبية فى التاريخ المسيحى - الإسلامى قد انعكست على صورة الإسلام التى تبرز من ثنايا الأدب والفكر الغربى. وعلى الرغم من أنه كانت هناك لحظات من الاتصال، والمعرفة المتبادلة، والتبادل البناء، فإن التوسع الإسلامى فى أوربا عموما، بداية من الفتوحات العربية مرورا بالحروب الصليبية والإمبراطورية العثمانية، أنتج عدم الثقة والقطيعة مع الإسلام، الذى كانت النظرة الأساسية إليه تراه خطرا يتهدد العالم المسيحى. هذا التراث، كما لاحظ ألبرت حورانى: **«ما يزال هو فى الحاضر وعى أوربا الغربية،وما يزال مصدر خوف، وما يزال محل سوء الفهم بصفة عامة»**؛ إذ إن الخوف والازدراء الذى تزاوج مع المركزية العرقية الأوربية، قد أنتج صورة مشوشة للإسلام والمسلمين وحرم العلماء من الدراسة الجادة لإسهامات الإسلام فى الفكر الغربى.

«لم يحدث حتى سنوات ما بين الحربين العالميتين، أن بُذل جهد جاد لفهم إسهامات الإسلام فى تطور الفكر الغربى،والتأثير الذى جرى على المجتمع الغربى من الجوار الإسلامى»(٣٢).

وكما حدث فى أثناء الفتوحات العربية فى القرن السابع، عاودت أوربا المسيحية تجربة كون الإسلام خطرا مزدوجا، لاهوتيا وسياسيا على السواء. كما أن الحروب الصليبية قد جعلت الإسلام للمرة الأولى مألوفا تماما فى أوربا العصور الوسطى، على الرغم من أنه لم يكن مفهوما بالضرورة. وقد لاحظ سوثرن: **«قبل سنة ١١٠٠ ذكر فيها اسم محمد فى أدب العصور الوسطى خارج إسبانيا وجنوب إيطاليا مرة واحدة. ولكن منذ سنة ١١٢٠ كان لدى كل واحد فى الغرب تصور ما عن معنى الإسلام، ومن هو محمد. وكانت الصورة واضحة تماما، ولكنها لم تكن نوعا من المعرفة... إذ إن من صاغوها تمتعوا بترف الجهل الناتج عن خيال تَرِق»**(٣٣).

هذا الجهل لم يعكس فقط نقص المعرفة ولكنه عكس أيضا الاتجاه الإنسانى الشائع بين المتعلمين وغير المتعلمين إلى الحط من شأن العدو والتقليل من إنسانيته،

لافتراض مكانة متفوقة للذات ونبذ كل ما من شأنه أن يتحدى أو يهدد أعمق عقائد المرء أو مصالحه عن طريق وصمه بالدونية والهرطقة والتعصب واللاعقلانية. وتم اختلاق الصور المشوشة والكاريكاتيرية لمحمد والإسلام - وبتعبير أكثر دقة تم اصطناعها - مع اهتمام قليل بالتدقيق.

وغالبا ما تمت نسبة العقائد والممارسات التى تتصادم مباشرة مع معتقدات الإسلام الأساسية - مثل عبادة الأوثان، وأكل لحم الخنزير، وشرب الخمر والإباحية الجنسية- إلى الإسلام والنبى. وقد تمت الإساءة إلى محمد باعتباره مسيحا دجالا ونصابا يستخدم السحر والإباحية الجنسية لكى يحاول تدمير الكنيسة. ومثلما اعترف كاتب غير مسلم كتب سيرة للنبى فى الغرب فى فترة باكرة، **«إنه من الأسلم أن تتكلم بالشر عن شخص تتجاوز خبائثه أى شر يمكن الحديث عنه»**. وقد استمرت الملاحم الكبرى التى أنتجها ذلك الزمان سادرة فى جهلها وتشويهها، وصورت المسلمين فى صورة عبدة الأصنام الذين يعبدون محمدا رب أربابهم « فى معابد (وبهذا يقربون الإسلام من اليهودية التى يرفضونها بالدرجة نفسها) أو فى محمديات». وقد لاحظ مكسيم رودنسون أن**«الروايات الخيالية الخالصة، التى كان هدفها الوحيد أن تستولى على اهتمام القارئ،كانت تمتزج بنسب مختلفة مع إساءة تصوير العقيدة بحيث تلهب مشاعر الكراهية ضد العدو»**(٣٥).

ومع قدوم عصر الإصلاح الدينى، وبعد قرون من الخوف والعداوة، أثبت الإسلام أنه يمكن أن يكون أداة كافية فى الهجمات الاستقطابية المتبادلة بين المسيحيين، ورمزاً للأخطار التى يجلبها المسيح الدجال. إذ كان مارتن لوثر يرى الإسلام **« على طريقة العصور الوسطى، حركة من العنف فى خدمة المسيح الدجال؛ ولايمكن تنصير المسلمين لأنهم أغلقوا باب العقل، ولايمكن إلامقاومته بالسيف، بل إنه سيكون من الصعب القيام بذلك»**(٣٦).

وفى القرون الأخيرة استمر الإسلام أداة بأيدى الكتاب الذين هللوا لقيم حركة التنوير وفضائلها. وكتاب فولتير «التعصب، أو محمد النبى» صوّر النبى طاغية دينيا، كما أن أرنست رينان، فى محاضرة كثيرا ما يتم الاقتباس منها، أسبغ المديح على العلم والعقل والتقدم الإنسانى مستبعدا الإسلام على اعتبار أنه لايتوافق مع العلم، والمسلم باعتباره **«لايقدر على أن يتعلم شيئًا أو ينفتح فى مواجهة فكرة**

جديدة»[٣٧]. هذه الأنماط الشائعة بما تحمله من تراث جامد غير عقلانى رجعى ودينى معاد للحداثة حافظ عليها الدارسون وطورت نظرية فى القرن العشرين.

وعلى الرغم من أن كلا من العالم الإسلامى والمسيحى يفخرون كثيراً بدينهم وتراثهم الغنى فى التعليم والحضارة، فإن الحركة التاريخية للعلاقات المسيحية ـ الإسلامية غالبًا ما وجدت الأمتين فى حال من المنافسة، ومشتبكتين فى بعض الأوقات فى قتال مميت، من أجل السلطة والأرض والأرواح(*). ونتيجة لهذا، فإنهما غالبًا ما كانتا عدوتين بدلاً من كونهما من أهل الكتاب الذين يناضلون فى مسعى مشترك لطاعة ربهم وخدمته. وبالنسبة للعالم المسيحى، أثبت الإسلام أنه تهديد مزدوج، دينى وسياسى، غالبًا ما هدد باجتياح أوربا، أولاً فى بواتييه [معركة بلاط الشهداء ـ المترجم] وأخيراً عند بوابات فيينا. ولم يكن هزلاً أن بعض المؤرخين قد لاحظوا أنه لو لم يتم صد الجيوش الإسلامية فى بواتييه، فربما صارت لغة أوكسفورد، ولغة أوربا نفسها، هى اللغة العربية! وكنيسة مسيحية على قناعة بأنها تمتلك الحقيقة ومهمتها التى قدرها الرب أن تنقذ العالم هى التى أضفت الشرعية على تشكيل كل من البابوية والإمبراطورية. فضلا عن أنها تبنت إحساسًا بالتفوق والصواب كان مصدراً لأساس منطقى للحط من قيمة الكافر دينيا، وفكريا، وثقافيا. هذه المواقف نفسها جعلت نجاح الجيوش المسلمة وانتشار الإسلام السريع على أيدى الجنود والتجار والدعاة أكثر من مجرد تحد للدين والقوة المسيحية. وإذا كانت القرون العشرة الأولى قد بدت مباراة غير متوازنة، كانت المسيحية فى أثنائها تحت الحصار بالمعنى الحرفى أو المجازى غالبًا، وبداية الاستعمار الأوربى كان علامة على تحول فى القوة: فمن بعدها حكم الاستعمار تاريخ المسلمين وعقليتهم، ويستمر بجدية، وأحيانا بشكل درامى، فى التأثير على العلاقات بين الغرب والإسلام اليوم. وعلى نحو ما كشفت الثورة الإيرانية ١٩٧٨ ـ ١٩٧٩م، وحرب الخليج سنة ١٩٩١م بعدها، بقيت صور الصليبيين المسيحيين والإمبريالية الغربية تراثًا حيا، وتجربة حية تمامًا فى وعى المسلمين وفى البلاغة السياسية.

(*) ربما كان من الأصوب أن يكون الحديث عن العالم الإسلامى والغرب، بدلاً من الحديث عن العلاقات الإسلامية ـ المسيحية لأن أوربا وأمريكا ليست هى المسيحية. ولكنها الرؤية المركزية للذات التى تميز الغرب. [المترجم].

٣
الغرب الظافر: الاستجابات الإسلامية

هناك موضوعان رئيسيان يحكمان النصف الأول من التاريخ الإسلامى فى القرن العشرين : الإمبريالية الأوربية ، والنضال فى سبيل الاستقلال عن الحكم الاستعمارى . وثمة حوادث قليلة كان تأثيرها بعيد المدى وأثرت على العلاقة بين الإسلام والغرب أكثر من تجربة الاستعمار الأوربى . وموضوع الاستعمار والإمبريالية الأوربية ، وتأثيرهما فى الماضى وتراثهما المستمر ، يبقى حيا فى سياسات الشرق الأوسط وفى جميع أنحاء العالم الإسلامى من شمال إفريقيا حتى جنوب شرق آسيا . وجاء ظهور الحركات الوطنية مشتبكا مع الحكم الاستعمارى فى المعركة التى استمرت عشرات السنين فى سبيل الاستقلال . وفى فترة ما بعد الاستقلال اتجهت النخب السياسية فى الدول الإسلامية الناهضة صوب الوطنية الليبرالية والاشتراكية العربية فى محاولة بناء الوطن . وقد فشلت هذه ، ودمرت مصداقية الوطنية وأسهمت فى الإحياء الإسلامى . وتبقى مسائل السيادة الأجنبية والتبعية ذكرى مريرة وتهديدا مستمرا فى عيون كثير من المسلمين اليوم .

وقد غير الاستعمار حرفيا من الخريطة الجغرافية والمؤسسية فى الشرق الأوسط ، وربما بشكل أكثر دقة ، غالبا ما كان الاستعمار يرسم الحدود ويعين الحكام فى كثير من أنحاء العالم الإسلامى الحديث . وقد أزاح أو حوَّل المؤسسات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والقانونية والتعليمية المحلية ، كما تحدى صراحة وضمنا الدين الإسلامى والثقافة الإسلامية . فالبلاد التى رحبت بالبعثات التجارية الأوربية فى القرنين السادس عشر والسابع عشر وجدت نفسها تتحول إلى مستعمرات أوربية أو محميات فى القرن التاسع عشر .

وصورة الإسلام بوصفه تهديدا محتملا للغرب المسيحى، وأيضا بوصفه قوة رجعية ومن ثم مصدرا للتخلف الإسلامى والتدهور، هى التى حكمت النظرة العالمية للاستعمار الأوربى. وقدمت مبررا جاهزا لـ«التاج والصليب» أى الموظفين الاستعماريين والمبشرين المسيحيين الذين صاروا جنود الطليعة للتوسع الأوربى والهيمنة الإمبريالية فى العالم الإسلامى. وقد تحدث البريطانيون عن «عبء الرجل الأبيض» وتحدث الفرنسيون عن «مهمتهم للتمدين». ولأن ميزان القوى والزعامة تحول من العالم الإسلامى إلى أوربا، بدت الحداثة فى العيون باعتبارها نتيجة للظروف التى أنتجت حركة التنوير والثورة الصناعية وكذلك باعتبارها نتاجا لتفوق المسيحية الداخلى بوصفها ديانة وثقافة.

«كانت هذه حضارة، فخورة كما دعتها أوربا القرن التاسع عشر بتفاهتها الإمبريالية، تحقر من شأن كل ما هو غير أوربى بشكل متبلد... (هل كان الشعور بالانتصار، أم نقص التجربة، أم روح محدثى النعمة، وأيضا الدخول المفاجئ تماما فى المجال الأوسع للحضارة الإنسانية؟)... لم تصبح أوربا واعية كيف أن حضارتها كانت أصلية حتى قارنتها بحضارات الآخرين.... ثم اختفت المنازعات الداخلية من المشهد وأثبت الرجل الأبيض نفسه وضم الصفوف فى تضامن ضد أى شىء من الخارج»[١]

وكان اللورد كرومر، المندوب السامى البريطانى فى القاهرة من ١٨٨٣ إلى ١٩٠٧م، فى أثناء الاحتلال البريطانى لمصر هو الذى لخص هذه النظرة. وقد أوجز ألبرت حورانى موقف كرومر باعتباره «إمبريالية «خيرة». فالإسلام يُرى باعتباره:

«ديانة توحيدية نبيلة» ولكنه كنظام سياسى «كان فشلا ذريعا»: فالإسلام يضع النساء فى مكانة دونية، وهو «يبلور الدين والشريعة فى كل لا ينفصم ولا يتغير، مما ينتج عنه أن تستمد كل المرونة من خارج النظام الاجتماعى»، وهو يسمح بالرق؛ والاتجاه العام هو صوب التسامح إزاء الديانات الأخرى؛ ،وهو لا يشجع تطوير قوة الفكر المنطقى. ومن ثم، لا يكاد المسلمون يتطلعون إلى حكم أنفسهم أو إصلاح مجتمعاتهم، ومع هذا فإن الإسلام يمكن أن يولد شعورا جماهيريا يستطيع فى لحظة أن يكسر أية روابط هشة أنشأها المصلح الأوربى مع أولئك الذين يحاول أن يساعدهم. والخوف من «ثورة الإسلام» لم يكن أبدا بعيدا عن فكر كرومر».[٢]

وقد طرحت حركة الاستعمار الأوربى تحديا دينيا وسياسيا على السواء. فعلى حين فجأة حولت نموذجا من الحكم الذاتى فى العالم الإسلامى كان موجودا منذ أيام النبى. وعلى العموم، كان لدى الغالبية العظمى من الأمة الإسلامية إحساس بالتاريخ بقى الإسلام فيه ظافرا منتصرا. وعلى الرغم من الانقسامات التى شهدها الماضى، والحروب الأهلية، وحركات التمرد، إلى جانب الغزو والاحتلال، فقد كان الإسلام سائدا ـ إذ كان المسلمون يحكمون المسلمين. وأن تكون مسلما كان يعنى أن تعيش فى دولة إسلامية إسميًا على الأقل تهديها الشريعة والمؤسسات الإسلامية. بل إنه حتى ما يبدو نهاية كارثية للخلافة العباسية مع سقوط بغداد بأيدى المغول سنة ١٢٥٨ أعقبه اعتناق المغول الغزاة للإسلام واستمرار نظام عالمى إسلامى يتألف من السلطنات الإسلامية التى كانت تمتد من إفريقيا إلى جنوب شرق آسيا. على أية حال، هذا الإحساس بالتاريخ الإسلامى والإيمان الإسلامى بدا آنذاك ثابتا غير مزعزع، بسبب التهديدات الداخلية والخارجية التى هددت هوية المجتمع المسلم ونسيجه. إذ كانت البلاد الإسلامية تناضل بالفعل لحل مشكلاتها الداخلية. أما التحدى والتهديد الخارجى بالخضوع لأوربا فقد جاء فى أعقاب موجة قوية من الإحياء الدينى الإسلامى فى القرن الثامن عشر استهدفت التدهور الاجتماعى الأخلاقى الداخلى فى الأمة. وكان التحدى السياسى الذى يطرحه الاستعمار الأوربى قد زاد كثافة بسبب موجة من النشاط التبشيرى المسيحى الذى كان يسعى إلى تحويل الناس إلى المسيحية وتساءل صراحة عن قدرة الإسلام على البقاء فى العالم الحديث.

«الحالة المتدهورة للعالم الإسلامى جعلت منه هدفا واضحا للبعثات التبشيرية المسيحية. لقد شُنت الحملة الصليبية التبشيرية بحماسة متجددة وانتشرت بسرعة.... ومع الحفاظ على العقائد العامة لزمانهم والميول الإنسانية العادية، نسب المبشرون انتصارات الأمم الأوربية إلى المسيحية على حين وجهوا اللوم للإسلام بسبب تدهور أحوال العالم الإسلامى. وكان الإدراك السائد هو: إذا كانت المسيحية ببنيتها الداخلية أقرب إلى التقدم، فإن الإسلام إذن يشجع بطبيعته، الجمود الثقافى ويعيق التطور»(٣)

وقد أدى التهديد الخارجى للهوية الإسلامية والاستقلال إلى تكثيف التساؤلات الدينية والسياسية الشاملة أمام الكثيرين فى العالم الإسلامى. ما الخطأ الذى وقع؟

لماذا انقلبت حظوظ المسلمين على هذا النحو الشامل؟ هل خذل المسلمون الإسلام أم أن الإسلام خذل المسلمين؟ كيف يمكن أن يستجيب المسلمون لهذا؟

التجديد والإصلاح الإسلامي :

على الرغم من أن الإصلاح الإسلامي الحديث غالبا ما ويقدم ببساطة على أنه استجابة للتحدي الذي يطرحه الغرب، فالحقيقة أن جذوره إسلامية (تراثه الإحيائي) وغربية أيضا (استجابة للاستعمار الأوربي).

ويمتلك الإسلام تراثا غنيا طويلا من التجديد الإسلامي والإصلاح(٤). وعلى مر العصور أخذ أفراد (فقهاء وعلماء شرعيون وسادة صوفيون، ودعاة جماهيريون) ومنظمات على عاتقهم تجديد الأمة وإحياءها في أزمنة الضعف والاضمحلال، ردا على الهوة الظاهرة بين المثال الإسلامي وحقائق الحياة الإسلامية. ومثلما هو الحال مع جميع الأشياء، فإن العودة إلى الإسلام - أي إلى الأصول: القرآن، وسيرة النبي، والأمة الإسلامية الباكرة - طرحت نموذج الإصلاح الإسلامي.

وخلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، برز زعماء وحركات التجديد في شتى أرجاء العالم الإسلامي: المهدي (١٨٤٨ - ١٨٨٥) في السودان، والسنوسي (١٧٨٧ - ١٨٥٩) في ليبيا، والوهابية (١٧٠٣ - ١٧٩٢) في العربية السعودية، والفولاني في نيجيريا (١٧٥٤ - ١٨١٧)والفرايدية لحاجي شريعة الله (١٧٦٤ - ١٨٤٠) في البنغال والحركة المسلحة لأحمد بريلوي (١٧٨١ - ١٨٣١) في الهند، وحركة البدري في إندونيسيا (١٨٠٣ - ١٨٣٧)(٥).

وقد تحركت معظم حركات التجديد في البداية بدوافع داخلية؛ إذ جاءت استجابة لاضمحلال ترجع جذوره إلى داخل العالم الإسلامي خلال القرن الثامن عشر؛ كانت ردا على التدهور الاقتصادي والاجتماعي الأخلاقي، والهزائم العسكرية، والانقسامات الداخلية داخل السلطنات العالمية (العثمانية، الصفوية والمغولية) وخارجها. وعلى الرغم من الاختلافات، كانت كلها حركات هدفها إعادة البناء الأخلاقي للمجتمع. فقد شخَّصت هذه الحركات مجتمعاتها على أنها

ضيفة داخليا ومتدهورة سياسيا، واقتصاديا، ودينيا. وتم تحديد السبب على أنه البعد عن القيم الإسلامية الحقيقية بسبب تسرب المعتقدات والممارسات المحلية والوطنية غير الإسلامية وهضمها. وكان العلاج الموصوف لذلك هو التطهر من خلال العودة إلى «الإسلام الصحيح». ونتج عن كل حركة تكوين منظمة، أو جماعة من «المؤمنين الحقيقيين» داخل المجتمع الأوسع، ربطت بين الإلتزامات الدينية والنشاط السياسي العسكرى فى سبيل تطهير المجتمعات الإسلامية. وارتكزت عملية التجديد والإصلاح الإسلامى على العودة إلى المنابع الأصلية للإسلام. ومع مرور الوقت، أدت عدة من هذه الحركات إلى خلق دول جديدة: المهدى فى السودان، والسنوسى فى ليبيا، والفولانى فى نيجيريا، والوهابية فى العربية السعودية.

وإذ اقتدى الإحيائيون بسنة النبى محمد، قامت حركات التجديد بتحويل مجتمعاتها من خلال حركة اجتماعية سياسية تستمد شرعيتها من الدين وتهتدى به. وكان للنظرة العالمية الأيديولوجية التى ميزت حركات التجديد أثرها الذى لم يقتصر على مجتمعاتها فحسب وإنما امتد إلى السياسات الإسلامية فى القرن العشرين. وكان المكون الأيديولوجى الأساسى فى برنامجها:

(١) الإسلام هو الحل.

(٢) العودة إلى القرآن والسنة النبوية هو المنهج.

(٣) أمة تحكمها الشريعة هو الهدف.

(٤) كل من يقاوم، مسلمين وغير مسلمين، هم أعداء الله. وأعضاء الجماعة، مثل المسلمين الأوائل فى القرن السابع، يتم تدريبهم على المهارات الدينية والعسكرية على حين تقوم هذه الحركات بنشر حكم الله من خلال الدعوة والجهاد.

الاستعمار الأوربى:

بحلول القرن التاسع عشر حدث تحول فى القوى، على حين أدى تدهور الحظوظ الإسلامية إلى عكس العلاقة بين الإسلام والغرب. ووجد المسلمون أنفسهم فى موقف دفاعى إزاء التوسع الأوربى بشكل مطرد. وبينما كان التحدى

الأساسى للهوية الإسلامية والوحدة الإسلامية فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر عموما يرى باعتباره شأنا داخليا، فإن التهديد الحقيقى من جانب الغرب لم يحدث سوى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. إذ شكل تحديا فذا للإسلام على المستوى السياسى والاقتصادى والأخلاقى والثقافى. لقد هدد الاستعمار والإمبريالية الأوربية هوية الإسلام السياسية والدينية والثقافية، كما هدد تاريخ الإسلام. كما أدى تأثير الحكم والتحديث الغربى إلى إثارة تساؤلات جديدة، وتحدى المعتقدات والممارسات التى حظيت بالتشريف على مر الزمان. ومع بداية السيادة الأوربية على العالم المسلم، اهتزت صورة الإسلام، بل اهتزت مكانته الحقيقية، باعتباره قوة عالمية توسعية.

وكشفت خريطة العالم الإسلامى عقب الحرب العالمية الأولى عن مدى اتساع السيادة الأجنبية: فالفرنسيون فى شمال وشرق ومناطق خط الاستواء فى إفريقيا وشرق المتوسط (لبنان وسوريا): والبريطانيون فى فلسطين وشرق الأردن والعراق والخليج العربى وشبه القارة الهندية وجنوب شرق آسيا، والبريطانيون فى الملايو وسنغافورة وبروناى، والهولنديون فى إندونيسيا. وحيثما احتفظ المسلمون بالسلطة، فى تركيا وإيران، ظلوا على الدوام فى موقف دفاعى إزاء الطموحات السياسية والاقتصادية للبريطانيين والفرنسيين والروس الذين كانت هجماتهم ومؤامراتهم مصدر تهديد لاستقلالهما واستقرارهما. وإذا ما وضعنا فى اعتبارنا الحضور الأوربى المهيمن والتفوق السياسى والعسكرى والاقتصادى لأوربا، فلا غرو أنه حسبما لاحظ چون ڤول: **«كان بوسع اللورد كرومر الإمبريالى الغربى العتيق أن يستنتج وهو معجب أن تدهورالإسلام التدريجى لا يمكن وقفه بأية مسكنات أى كانت المهارة فى استخدامها»** [٦].

ورؤى المسلمين للغرب واستجاباتهم تجاه قواه وأفكاره تنوعت ما بين الرفض والمواجهة إلى الإعجاب والتقليد. وعلى أية حال، فإن الحالة السائدة كانت حالة الصراع والمنافسة. وبالنسبة للكثيرين، فإن الحركة الإمبريالية التى توسلت بذكريات الحروب الصليبية، والتحدى والعدوان الأوربى، لم تكن سوى مرحلة أخرى من مراحل حرب المسيحية المقاتلة ضد الإسلام؛ إذ كانت أوربا العدو الذى هدد كلا من الدين الإسلامى والحياة السياسية للأمة الإسلامية. وكانت الأزمة السياسية التى

أفرخها الاستعمار الأوربى مصحوبة بأزمة أخرى روحية: **«الأزمة الروحية الجوهرية فى الإسلام فى القرن العشرين تخرج من ثنايا الإدراك بأن شيئا ما معوج ما بين الدين الذى أنزله الله والتطور التاريخى للعالم الذى يسيطر عليه»**(٧).

وكانت التصورات الإسلامية عن الغرب الصليبى قد ترسخت من خلال سياسات القوى الاستعمارية. وأثبت الاستعمار أنه تهديد للهوية والعقيدة الإسلامية. كان الاعتقاد بأن توسع أوربا وسيادتها راجعين إلى تفوق ثقافى مسيحى داخلى يرد ضمنا فى السياسات وتصريحا فى أقوال الكثيرين من موظفى الحكومة والمبشرين. فتعليم «الوطنيين» اللغة والتاريخ وعلوم الغرب والفضائل المسيحية كانت جزءا من سياسة «تنوير» للتمدين. وليس على المرء أن يتطلع بعيدا للعبارات التى تثبت أسوأ مخاوف المسلمين. ونتيجة لهذا فإن النضال ضد الاستعمار الأوربى غالبا ما كان متناسبا مع بلاغة الحرب بين العالم المسيحى والإسلام. وبينما تحدث المدافعون الفرنسيون عن «معركة بين الصليب والهلال» أعلن ضابط جزائرى مسلم مهزوم «لقد حاربنا حتى هذا اليوم دفاعا عن حرياتنا وديننا»(٨). وعلاقة السيد، الخادم التى كانت جزءا كبيرا من مكونات الحكم الاستعمارى الأوربى ولّدت أنماطا شائعة متبادلة وشكلا متبادلا عكس نوعا من علاقة التضاد:

«فالمصرى فى نظر البريطانيين، كان تقليدا مضحكا للموظف الفرنسى التافه، وجبانًا دَعيًّا، ومسلمًا معممًا متعصبًا، ومشاغبًا مزعجًا عميت عيناه عن الفوائد التى جلبها الحكم البريطانى للبلاد، أو صعلوكًا يبيع الكروت البريدية القذرة فى السوق. ورأى المصريون البريطانى بارد القلب، متقوقعا (وثمة نقطة أساسية مؤداها أن المصريين الوحيدين الذين كان باستطاعتهم دخول نادى الجزيرة الرياضى كانوا من الخدم) مرتزقا، مريضا بجنون القوة» (٩).

ولم تأت أوربا بجيوشها من البيروقراطيين والجنود وإنما ببعثاتها التبشيرية أيضا. وكان التهديد المزدوج الذى يحمله الاستعمار هو تهديد التاج والصليب. والعلاقة المتبادلة بين القساوسة والحكومة والعسكر أعلنها مارشال فرنسا بوجو الذى امتدح «علاقاتهم العظيمة» معلقا بأن القساوسة **«يكسبون لنا قلوب العرب الذين أخضعناهم بقوة السلاح»** (١٠). وكان المبشرون والمؤسسات التبشيرية

(الكنائس والمدارس والمستشفيات ودور النشر) فى نظر الكثير من المسلمين بمثابة ذراع للإمبريالية، وهو جانب من السياسة يحل محل المؤسسات الوطنية ويضع محل اللغات والتاريخ المحلى مناهج غربية، ويغرى الأرواح من خلال المدارس والرعاية الاجتماعية. وقد رمز استيلاء الفرنسيين على الجامع الكبير فى الجزائر وتحويله إلى كاتدرائية سان فيليب، والعلم الفرنسى والصليب على منارته، إلى التهديد الذى تمثله المسيحية. والاحتقار الحمائى الفرنسى تم توضيحه بجسارة على يد كبير الأساقفة فى الجزائر عندما قرر أن مهمة الكنيسة أن تحول العرب المسلمين من «**خطايا ديانتهم الأصلية التى تفرز البلادة والطلاق وتعدد الزيجات واللصوصية المشاعية الزراعية والتعصب بل وأكل لحوم البشر**»(١١).

الاستجابات الإسلامية لتحدى الاستعمار:

تشكلت أربع استجابات إسلامية للغرب: الرفض، والانسحاب، والعلمانية والتغريب والحداثة الإسلامية.

الرفض والانسحاب:

بالنسبة لكثير من المسلمين، كانت استجابة النبى لمناوئيه المكيين هى الإجابة ـ الهجرة أو الجهاد، تاركين الأرض التى لم تعد تحت حكم المسلمين، أو محاربين دفاعا ضد الكافر أو لهزيمته. وعلى الرغم من أن المسيحيين اعتبروا مؤمنين دائما، من أهل الكتاب، فإن الأوربيين الاستعماريين قد رُفضوا آنذاك على أنهم كفار ـ أعداء الإسلام. وبينما أثبتت المقاومة والمواجهة جاذبيتها ابتداء، فإن الهجرة أثبتت أنها إجراء غير عملى بالنسبة للأعداد الكبيرة من الناس، وبالنظر إلى تفوق القوة العسكرية لأوربا، فإن الجهاد مآله إلى الهزيمة. وبالنسبة لكثيرين من الزعماء الدينيين، كان البديل ببساطة هو رفض التعامل مع السادة الاستعماريين، وتحاشى صحبتهم، ومدارسهم ومؤسساتهم. وأى شكل من أشكال التعاون كانت تعتبر استسلاما للعدو أو خيانة. وقد أدين التعليم الأوربى الحديث باعتباره أجنبيا دخيلا، زائدا على المطلوب، وتهديدا للإيمان الدينى. ولم يكن المسلمون بحاجة إلى النظر بعيدا لكى يجدوا من الأوربيين من يدلون بتصريحات تؤكد مخاوفهم: إذ

قال كاتب إنجليزى : «**إن ديانات آسيا الفخمة انكمشت وتحولت إلى عصى جافة حينما اتصلت بالحقائق الباردة للعلوم الغربية**»[١٢] .

العلمنة والتغريب:

على أية حال، تنوعت الاستجابات الإسلامية ؛ فإذا كان البعض قد دعا إلى الرفض والمقاومة، فإن البعض الآخر كانوا شغوفين بأن يتعلموا من قوة الغرب ويقتدوا بها، لكى يتمدينوا . واستنتاج أحد العلماء فيما يتعلق بردود الفعل الإسلامية فى شبه القارة الهندية يصدق بشكل عام على الكثير من أنحاء العالم الإسلامى : «**لم يكن رد الفعل المسلم تجاه التعليم الإنجليزى موحدا.... واختلف رد الفعل المسلم إزاء الحداثة من العداء الأعمى دفاعا عن النفس إلى التعاون العاقل مع السياسة التعليمية البريطانية**»[١٣] . . وبالنسبة لكثيرين، كان لابد من الاعتراف بحقائق الصعود الأوربى والتعامل معها، ولابد من استيعاب دروسها حفاظا على البقاء .

فالحكام المسلمون فى الدولة العثمانية، وفى مصر، وإيران تطلعوا إلى الغرب لتطوير برامج التحديث العسكرية والاقتصادية والسياسية القائمة على أساس من التعليم والتكنولوجيا الأوربية . لقدكانوا يسعون إلى الاقتداء بقوة الغرب، وإلى تطوير قوات عسكرية وأجهزة بيروقراطية حديثة مدربة ومجهزة، وإلى الحصول على العلم الذى يقدم الأسلحة الحديثة . وتم استيراد المدرسين والمدارس الأوربية . وأرسلت البعثات التعليمية إلى أوربا، حيث درس المسلمون اللغات، والعلم والسياسة . وتم تأسيس مكاتب الترجمة والمطابع لترجمة ونشر المؤلفات الغربية . وولدت نخبة فكرية جديدة ـ حديثة ومتعلمة وغربية الميول . وعلى أية حال، فإن التغيير عن طريق الاقتداء جاء من أعلى، بدأه الحكام وفرضوه، فى رد فعل إزاء التهديد الخارجى الذى تمثله النزعة التوسعية الأوربية، ولم يكن استجابة للضغوط المجتمعية . لقد بذرت الدولة هذا التغيير، ونفذته نخبة صغيرة وكان أفرادها أول المستفيدين من الإصلاح . وعلى الرغم من أن بعض الأسس الجوهرية الإسلامية قد استخدمت لإضفاء الشرعية على التحول، فقد كان متضمنا فى هذه العملية القبول

التدريجى لنظرة علمانية تقيد الدين فى إطار الحياة الشخصية على حين تتجه صوب الغرب لتطوير النماذج فى الحياة العامة. وتمثلت النتيجة فى سلسلة من الإصلاحات العسكرية والإدارية والتعليمية والاقتصادية والقانونية والاجتماعية، التى كانت متأثرة ومستلهمة من الغرب بشكل قوى، «لتحديث» المجتمعات المسلمة. وببطء تم تحويل الأساس الإسلامى والشرعية التى تقوم عليها المجتمعات المسلمة، على حين كانت الأيديولوجية والقانون ومؤسسات الدولة، التى تدين بالكثير لنماذج مستوردة من الغرب، تتجه بشكل مطرد صوب العلمانية.

كان التحديث من خلال النماذج الغربية الذى بدأه الحكام المسلمون مدفوعا فى الأساس برغبة فى تقوية سلطتهم ومركزتها، وليس بدافع من المشاركة (القوى السياسية الأخرى). فالمشاركة السياسية لم تكن من الأولويات. وكان الاهتمام الأولى للحكام منصبا على الإصلاح العسكرى والإدارى والتكنولوجى، وليس موجها إلى التغيير السياسى الجوهرى. وهكذا على سبيل المثال، فعلى الرغم من أن السلطان العثمانى عبد الحميد الثانى أصدر أول دستور عثمانى سنة ١٨٧٦ واستسلم شاه إيران للضغوط وأسس مجلس شورى وطنيا سنة ١٩٠٦، ففى كلتا الحالتين انتهت محاولات وضع إصلاحات دستورية جادة لتحديد سلطة الحكام المطلقة إلى الإحباط أو السحق.

وتمثلت النتيجة الرئيسية للتحديث فى ظهور نخب جديدة وتشعب مطرد فى المجتمع المسلم، تلخص فى نظمها التعليمية والقانونية. فالتعايش بين المدارس الدينية التقليدية والمدارس العلمانية الحديثة، ولكل منها منهجها ومعلموها وأوساطها الخاصة، قد أنتج طبقتين برؤيتين عالميتين متنافرتين: أقلية نخبوية حديثة غربية الهوى، وأغلبية أكثر محافظة ذات توجه إسلامى. كما أن العملية فتتت الأسس التقليدية لسلطة الزعماء الدينيين وقوتهم، بينما ارتفعت طبقة جديدة من النخب الحديثة المدربة إلى المواقع المهمة فى الحكم والتعليم والقضاء، وهى مواقع كانت على الدوام ملكا للعلماء (مشايخ الإسلام).

الحداثة الإسلامية :

وثمة استجابة رابعة للتحدى الذى طرحه الغرب، تمثل فى حركة التحديث الإسلامى، التى كانت تسعى إلى سد الفجوة ما بين التراثيين الإسلاميين والمصلحين العلمانيين. إذ إن دعاة الحداثة الإسلاميين ضمنوا اهتمامات الأمة الداخلية فى حركة التجديد التى شهدها القرن الثامن عشر مع الحاجة إلى الرد على تهديد الاستعمار الأوربى ومتطلبات الحداثة(١٤). ومثل المصلحين العلمانيين استجاب المصلحون الإسلاميون للاستعمار الأوربى، وكانوا متأثرين بمفهومهم عن «نجاح الغرب». كان الغرب قويا وناجحا؛ أما المسلمون فكانوا ضعافا وخاضعين للسيادة وتابعين. ومن ثم فإنهم اعتقدوا أنه يجب مواءمة مصادر قوة الغرب واستيعابها. وفى النصف الأخير من القرن العشرين كان هذا الموقف يتناقض بحدة مع الأصولية الإسلامية التى أدانت «الاستعمار الجديد للقوى الكبرى» وتأكيدها على «فشل الغرب» واستقلال الإسلام واكتفائه الذاتى(١٥).

والحداثة الإسلامية، مثل الكثير من الاستجابات الإسلامية تجاه الغرب فى القرن العشرين، كان لها موقف متناقض تجاه الغرب؛ الجاذبية المثيرة والرفض. كانت أوربا محل الإعجاب بسبب قوتها وتكنولوجيتها ومثلها السياسية عن الحرية والعدالة والمساواة، ولكنها غالبا ما كانت مرفوضة لأهدافها وسياساتها الإمبريالية. والمصلحون من أمثال جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده فى مصر، وعلال الفاسى فى المغرب، وعبد العزيز الطالبى فى تونس، وعبد الحميد بن باديس فى الجزائر، وسيد أحمد خان ومحمد إقبال فى شبه القارة الهندية، ناقشوا توافق الإسلام مع العلم الحديث وأفضل الأفكار فى الغرب. ونادوا بالحاجة إلى قبول الجمع الإنتقائى بين الإسلام والفكر الغربى الحديث، وأدانوا التقليد المطلق للماضى، وسعوا إلى طرح أساس جوهرى إسلامى للإصلاح التعليمى والقانونى والاجتماعى لإعادة الحيوية إلى مجتمع مسلم قاصر وعاجز. وعلى النقيض من حركات التجديد فى القرن الثامن عشر، لم تسع الحداثة الإسلامية إلى استعادة ماض نقى بسيط ولكنهم بدلا من ذلك كانوا يرغبون فى إعادة تشكيل تراثهم الإسلامى استجابة للتحدى السياسى والعلمى والثقافى الذى يمثله الغرب. وقدمت الحداثة الإسلامية أساسا جوهريا منطقيا لقبول الأفكار والمؤسسات الحديثة، سواء كانت علمية، تكنولوجية

أو سياسية (الحكومة الدستورية والنيابية). وبالنسبة لهؤلاء المصلحين، فإن نهضة الأمة الإسلامية كانت الخطوة الأولى نحو الاستقلال الوطنى أو التحرر من نير الاستعمار الكريه ـ أى استعادة القوة الإسلامية. واعتقدوا أنه ينبغى على المسلمين أن ينظروا إلى الإسلام، مصدر قوتهم ووحدتهم، ولكن عليهم أن يتعلموا أسرار القوة الغربية لكى يطيحوا بالحكم الأجنبى ويستعيدوا هويتهم واستقلالهم.

وقد لخص جمال الدين الأفغانى (١٨٣٨ ـ ١٨٧٩) اهتمامات الحداثة الإسلامية وبرنامجها. إذ إنه كان مولودا فى إيران وتعلم فيها، ثم فى الهند تحت حكم بريطانيا، وكان الأفغانى مدرسا كما كان نشطا سياسيا لا يعرف الكلل، جاب أنحاء العالم الإسلامى من مصر حتى الهند، داعيا المسلمين إلى أن ينهضوا من سباتهم ويستعيدوا هدفهم وهويتهم التى سنها الله. وبينما اشتغل بالتدريس فى مصر، وعمل مستشارا لشاه إيران، وسافر إلى أوربا، كان يبشر برسالة تتحدى كلا من السلطات الإسلامية والأوربية، موضحا «خطر التدخل الأوربى، والحاجة إلى وحدة وطنية لمقاومته، والحاجة إلى وحدة إسلامية أوسع تضم الشعوب الإسلامية، والحاجة إلى دستور يحد من سلطة الحاكم»(١٦). هذه الموضوعات عن مناهضة الإمبريالية، والوحدة العربية والجامعة الإسلامية، والحكم الدستورى تشكل جزءا أساسيا فى تراثه.

وقد برهن الأفغانى على أنه شوكة فى جنب كل من الحكام المسلمين والبريطانيين على السواء. إذ كان هو وحواريوه مشتركين فى ثورة عرابى الوطنية ضد النفوذ البريطانى والفرنسى فى مصر سنة ١٨٨٢. ومن ثم تم ترحيل الأفغانى خارج إيران سنة ١٨٩١م بسبب تأييده وتحريضه على «احتجاج الدخان». وفيما بعد، وبعد ما دعاه السلطان عبد الحميد العثمانى إلى إستنبول، تم وضع الأفغانى تحت الإقامة الجبرية بالمنزل سنة ١٨٩٦ عندما تم اغتيال شاه إيران ناصر الدين شاه على يد واحد من أتباع الأفغانى المشهورين.

وقد ألقى الأفغانى باللوم على التوسع الأوربى، والحكام المستبدين والمؤسسة الدينية لما حل بالعالم الإسلامى من الشرور، والاضمحلال السياسى والجمود الدينى. وإذ كان الأفغانى ينتقد العلماء وتفسيرهم الرجعى للإسلام، فإنه كان يبشر

برسالة للتجديد والتغيير . ولأنها قد أخذت شكل الاستجابة لأوربا ومعاييرها فى الحداثة ، فقد ظهرت وكأنها شىء يشبه «إسلاما بروتستانتيا» . والواقع أن الأفغانى اعتقد أن الإسلام ، مثل المسيحية قبله ، كان بحاجة إلى مارتن لوثر وحركة إصلاح[١٧] . لقد كان الإسلام دين التقدم والتغيير ، دين العقل والعلم ، دينا ذا أخلاقيات قوية فاعلة . وقد جادل الإصلاحيون بأن هذه الخصائص كانت مكونا داخليا أصيلا فى التاريخ الإسلامى ، ومصدرا لقوة الإسلام ومجده فى الماضى . لقد أنتج المسلمون وامتلكوا حضارة إسلامية ثرية ؛ ومن ثم فإن الأفغانى جادل بأن العقل والفلسفة والعلم أمور لم تكن غريبة عن الإسلام ، ولم تكن ببساطة من نتاج الغرب وحده . كذلك فإن الإسلام قدم الرابطة الاجتماعية التى وحدت وهدت أمة كانت ظافرة يوما . فالوحدة الإسلامية ، مثل مناهضة الاستعمار ، تبقى لازمة للاستقلال السياسى والثقافى .

وكان الأفغانى يرى أن إعادة الحيوية إلى الأمة الخاملة لا تتأتى بتجاهل الغرب أو رفضه وإنما من خلال الاشتباك النشط والمواجهة . لقد كان الغرب هو المشكلة وهو جزء من الحل أيضا . فمن ناحية أخضعت أوربا الأمة وهددت هويتها واستقلالها . ومن ناحية أخرى يجب على الأمة الإسلامية على المستوى الوطنى والدولى أن تتعلم من الغرب ، وأن تتعرف على مصادر قوته وتستغلها . وهكذا فبالإضافة إلى العلم والتكنولوجيا ، فإن الأفغانى واءم الأفكار السياسية مثل الحكم الدستورى والمشاركة السياسية من خلال مجالس منتخبة . وكانت إعادة الحيوية للإسلام والتضامن الإسلامى هى مفاتيح تحقيق الهدف النهائى ، أى الاستقلال عن الغرب واستعادة الأمجاد الإسلامية .

وإذا كان الأفغانى نشطا سياسيا بالأساس ، فإن تلميذه محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥) كان هو الذى طور الأبعاد الإصلاحية الفكرية والاجتماعية فى الحداثة الإسلامية ؛ إذ كانت حركة محمد عبده السلفية تبحث عن الشرعية من خلال تحديد حركتها الإصلاحية التجديدية فى إطار السلفيين الكبار فى الأمة الإسلامية الباكرة ، أولئك الذين ساروا على سنة النبى . كان محمد عبده مصريا تلقى التعليم الذى يؤهله لأن يكون عالما من علماء الدين . وكان يلقى دروسه فى جامعة الأزهر ، وهى أقدم مركز للتعليم الإسلامى ، ودار العلوم التى كانت كلية جديدة أدخلت منهجا

حديثا لإعداد خريجى الأزهر لتولى المناصب الحكومية. وكان أكثر تلامذة الأفغانى حماسة فى البداية هو محمد عبده ولهذا عمل بالقرب منه، ونشر مقالات عن الإصلاح السياسى الاجتماعى، ونفى إلى باريس مع الأفغانى بسبب مشاركته فى الثورة العرابية. وفى باريس كونا جمعية سرية ونشرا صحيفة واصلت نشر رسالة الأفغانى عن الإصلاح الإسلامى ومناهضة الاستعمار.

وبعد عودته من المنفى، أشاح محمد عبده بوجهه بعيدا عن النشاط السياسى وركز على الإصلاح الفكرى والدينى والتعليمى والاجتماعى. وتضمنت أعماله المنشورة صحيفة المنار التى تناولت تفسير القرآن والفقه. وبشر بتوافق الوحى مع العقل، وأدان الاتباع الأعمى للتراث (التقليد)، كما حبذ الشرعية والحاجة إلى إعادة تفسير الإسلام بحيث يستجيب لمتطلبات الحياة الحديثة. وقد عمل محمد عبده على إصلاح حال علماء الدين، ولاسيما مناهج جامعة الأزهر، والمحاكم الشرعية. وقدم أساسا منطقيا جوهريا لإصلاح القضاء الإسلامى، مجادلا بأنه بينما كانت الشرائع المتعلقة بعبادة الله ثابتة لا تتبدل، فإن التشريع الاجتماعى الإسلامى كان قادرا على التغيير الضرورى. وبوصفه مفتى مصر، كانت آراء محمد عبده الرسمية تغطى مجالا عريضا من الإصلاحات من السماح بالثياب الأوربية إلى فوائد البنوك والزواج والطلاق.

وكان محمد عبده أيضا بطلا من أوائل أبطال الإصلاحات الشرعية والتعليمية التى تهدف إلى تحسين أوضاع النساء المسلمات. وإذ كان ناقدا لتعدد الزيجات وتأثيره السلبى على العائلة المسلمة، فقد جادل بأنه قد سمح به للمواءمة مع الأوضاع الاجتماعية السائدة فى شبه الجزيرة العربية زمن النبى. لقد قدم محمد عبده تفسيرا حديثا للقرآن خلص إلى نتيجة مؤداها أن النموذج القرآنى (سورة النساء: آية ٣، ١٢٩) ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلاَّ تَعُولُوا﴾ و﴿وَلَن تَسْتَطِيعُوا أَن تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِن تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ كان فى واقع الأمر يحبذ الزيجة الواحدة، لأن سماح القرآن بأكثر من زوجة واحدة كان مقرونا

بعدالة مطلقة وعدم الميل، وهما أمران مستحيلان فى الواقع. وقد تبنى كثيرون من المصلحين تفسير محمد عبده للقرآن، كما أن هذا التفسير قدم أساسا منطقيا حديثا لكثير من قوانين الأسرة التى سنتها الحكومات لتقييد تعدد الزيجات.

وعلى أية حال، كان رفيق محمد عبده، قاسم أمين (١٨٦٣ ـ ١٩٠٨) الذى كان محاميا وقاضيا، هو الذى طور بعدا نسائيا للتجديد والحداثة الإسلامية. وفى كتابين مثيرين للجدل (تحرير المرأة والمرأة الجديدة) أدان إخضاع النساء المسلمات باعتباره منافيا للإسلام وسببا رئيسيا فى تدهور الأسرة والمجتمع. وقد ربط قاسم أمين تحرير المرأة بالقضية الوطنية. إذ إن عبودية المرأة أدت إلى تأخر المجتمع وأعاقت تطوره. وجادل بالمساواة بين الجنسين فى الإسلام وأدان الحجاب والعزلة الاجتماعية باعتبارهما منافيين للإسلام، ووجه انتقاداته إلى الزيجات المرتبة، وحق الذكر المطلق فى الطلاق وعدم قدرة المرأة على أن تفعل ذلك. وعلى الرغم من الانتقادات والهجوم الذى شنه عليه كثيرون من الزعماء الدينيين والوطنيين الذين اتهموه بأنه قرد يقلد الغرب، فإن قاسم أمين صار إلهاما لكثير من زعيمات الحركة النسوية مثل هدى شعراوى بعد ذلك بجيل واحد.

وبينما كان المجددون الإسلاميون مثل جمال الدين الأفغانى فى الشرق الأوسط والسير سيد أحمد خان (١٨١٧ ـ ١٨٩٨) فى شبه القارة الهندية يشتركون فى برنامج إصلاحى حديث، فإنهم قد اختلفوا فى اتجاهاتهم وأهدافهم السياسية، لاسيما فى موقفهم إزاء الغرب. وعلى النقيض من الأفغانى، الذى كانت أفكاره وأفعاله المناهضة للاستعمار ذات تأثير واضح فى الشرق الأوسط، كان أحمد خان مواليا للبريطانيين. وقد كرس أحمد خان الذى عاش فى أثناء عصيان ١٨٥٧ (الذى أسماه الوطنيون فيما بعد حرب الاستقلال الأولى) حياته لبقاء الأمة الإسلامية فى الهند البريطانية. وكان له هدفان: أن يعيد بناء أمة إسلامية مهزومة واهنة، وأن يؤكد للبريطانيين أن الإسلام نفسه لا يشكل تهديدا للمصالح. ونادى بفقه جديد يستجيب للتغير الحديث. وأسهمت كتاباته ونشاطاته فى عملية الإصلاح وإعادة التفسير هذه. وركز أحمد خان بصفة خاصة على تخريج جيل جديد من القادة المسلمين من خلال إصلاحات التعليم. وأنشأ المدرسة الشرقية الأنجلو ـ إسلامية (أعيدت تسميتها سنة ١٩٢٠ جامعة اليجاره الإسلامية) على غرار

جامعة كمبردج. وفى الوقت نفسه سعى أحمد خان إلى مواجهة كل من علماء الدين الذين رفضوا البريطانيين باعتبارهم «أعداء الإسلام» والبريطانيين الذين اعتبروا المسلمين تهديدا سياسيا كامنا بسبب طاعتهم للإسلام. ومن ثم كان يعارض الاتجاه الإسلامى بانتهاج سياسة انسحابية، وعلى النقيض من الاعتقاد البريطانى السائد، جادل بأن المسلمين يمكن أن يكونوا مواطنين مخلصين لدولة غير مسلمة. وعلى الرغم من إنجازاته، فإن ارتباطه الحميم بالغرب أدانه فى عيون أولئك الذين ثاروا تحت الحكم الاستعمارى. وانجذاب أحمد خان القوى تجاه الغرب، الذى رمز إليه قراره بارتداء الملابس الغربية، وانتهاجه أسلوب حياة أوربيا، وقبوله لقب الفروسية من الملكة فيكتوريا، جلب عليه انتقادات قوية من جانب العلماء ومناهضى الاستعمار الذين رفضوا نزعته الإصلاحية باعتبارهما استسلاما سياسيا وثقافيا.

وكان محمد إقبال (١٨٧٥ ـ ١٩٣٨م) فى الهند وطه حسين (١٨٨٩ ـ ١٩٧٣) فى مصر يمثلان المرحلة التالية فى الإصلاح التحديثى، الذى نمت فيه الحركات الوطنية وبرز اتجاه أكثر علمانية. وكانا مثالين على رياح التغيير المزدوجة: الحداثة الإسلامية والوطنية العلمانية.

وقد جمع إقبال بين التربية التقليدية ومعرفة حميمة بالغرب. فقد درس فى ألمانيا وإنجلترا، وحاز درجة الدكتوراه فى الفلسفة من ميونيخ ودرجة فى القانون من لندن. وعلى الرغم من أنه كان محاميا بالمهنة، فإن الناس يتذكرونه باعتباره الشاعر الفيلسوف الكبير فى جنوب آسيا. ومزج إقبال بين ما كان يعتقد أنه أفضل ما فى الشرق وما فى الغرب، تراثه الإسلامى وفلسفته الغربية (هيجل، برجسون، فيخته ونيتشه)، لكى ينتج توليفته الخاصة وإعادة تفسيره للإسلام. وقد تم تلخيص الدفعة الحداثية فى تفكيره وانفتاحه على الغرب فى كتاب إعادة بناء الفكر الدينى فى الإسلام. "The Reconstruction of Religious Thought in Islam"

«لا عجب إذن أن الجيل الأصغر . . . يطلبون اتجاها جديدا لدينهم. ومع يقظة الإسلام فإنه من الضرورى إذن أن نفحص، بروح مستقلة، ما فكرت فيه أوربا وكيف يمكن الاستفادة من النتائج التى وصلت إليها فى مراجعة وإعادة بناء الفكر الفقهى فى الإسلام إذا كان ذلك ضروريا»(١٨).

وتحدث إقبال مثل الأفغانى عن الحاجة إلى إصلاح إسلامى مثل ذلك الذى جرى على المسيحية: «نحن اليوم نمر خلال فترة مشابهة لفترة الإصلاح البروتستانتى فى أوربا والدرس الذى نخرج به من صعود حركة لوثر وحصادها لاينبغى أن يفوتنا»(١٩).

استعار إقبال من الغرب بشكل واع ونقدى؛ إذ وجه انتقادات حادة ضد الاستعمار والإمبريالية الأوربية. وعلى الرغم من إعجابه بإنجازات الغرب وروحه الدينامية وتراثه الفكرى والتكنولوجيا، فإنه أدان تجاوزات الاستعمار والإمبريالية واستغلال الرأسمالية، وإلحاد الماركسية، فضلا عن الإفلاس الأخلاقي للعلمانية. وجادل إقبال، مثل أحمد خان بأن الإسلام، على عكس الصورة الكاريكاتورية التى رسمها الغرب بوصفه «دين الحرب المقدسة»، هو دين السلام الذى «**يدين كل أشكال الاضطراب السياسى والاجتماعى... فالمثل الأعلى للإسلام،هو تحقيق السلام الاجتماعى بأى ثمن**»(٢٠). وعلى النقيض من أحمد خان، كان إقبال يشبه الأفغانى كثيرا فى أنه كان يريد أن يعيد الحياة إلى الأمة الإسلامية حتى يمكنها تحقيق استقلالها السياسى وتستعيد مكانها الصحيح فى التاريخ. وحاول إقبال أن يطور نماذج إسلامية بديلة من أجل المجتمعات المسلمة الحديثة. وعول على التراث الإسلامى، سعيا وراء «إعادة اكتشاف» المبادئ والقيم الإسلامية التى يمكن أن تقدم الأساس للصياغات الإسلامية للمفاهيم والمؤسسات الغربية مثل الديموقراطية والحكومة البرلمانية.

وعلى الرغم من أن إقبال كان يعتقد أن الوطنية كانت تناقض المثال الإسلامى عن الأمة العالمية، أو الجامعة الإسلامية، فإنه قبل مع هذا ضرورتها وفائدتها العملية. إذ ينبغى أن يحصل المسلمون على استقلالهم ويعيدوا بناء مجتمعاتهم المحلية والإقليمية. وعلى النقيض من ولاء السير سيد أحمد خان، كان إقبال صوتا من أوائل الأصوات الداعية إلى الاستقلال عن بريطانيا وإلى القومية الإسلامية فى شبه القارة. وعلى الرغم من أن إقبال كان فى الأصل وطنيا هنديا، فإن اهتمامه بهوية الأقلية المسلمة ومصالحها فى الدولة التى يحكمها الهندوس قاده إقبال إلى التخلى عن حلم الهند الموحدة، وإلى الانضمام إلى العصبية المسلمة، والمناداة بدولة مسلمة منفصلة.

وبعكس نزعة إقبال الإصلاحية الإسلامية، يمثل طه حسين، الذى كان تلميذا سابقا لمحمد عبده، انسياق جيل جديد من الشباب المصرى فى التيار العلمانى الأوربى. وتعكس حياته وتربيته ازدواجية التعليم وانفصام الهوية الذى أصاب المجتمع المصرى. وعلى الرغم من أنه كان كفيفا منذ صغره، فقد كان يذهب إلى كُتَّاب القرية، ثم تلقى تعليمه فى أول مؤسستين للتعليم العالى فى القاهرة، جامعة الأزهر، مركز التعليم الإسلامى الشهير، والجامعة المصرية (جامعة القاهرة)، الجامعة الوطنية الحديثة. وأعقب ذلك بعثة لمدة سنوات أربع (١٩١٥ ـ ١٩١٩) للدراسة فى فرنسا، حيث حصل على درجة الدكتوراه من السوربون. وصار طه حسين كاتبا معروفا على المستوى العالمى ومعلما وتولى منصب وزير المعارف (١٩٥٠ ـ ١٩٥٢).

ويمثل طه حسين هذه المجموعة من تلاميذ محمد عبده الذين صاروا قادة الحياة السياسية والفكرية، ولكنهم كانوا يعتقدون أن الحاجات الحديثة للمجتمع يمكن خدمتها على أفضل وجه بالفصل بين الدين والسياسة. وربما لا يوجد كتاب يعبر عن الحيرة الثقافية التى واجهها المسلمون فى بواكير القرن العشرين والتوجه الغربى لكثير من النخب الإسلامية الصاعدة، أكثر من كتاب طه حسين الذى يحمل عنوان «مستقبل الثقافة فى مصر». وهو يجسد الأساس المنطقى لأولئك الذين توصلوا إلى أن القوة المستقبلية يمكن إحرازها على أفضل وجه، ليس بالرجوع إلى ماض إسلامى ولا بالسير فى طريق الحداثة الإسلامية، ولكن بانتهاج سياسة إصلاح جسورة ذات توجه ليبرالى علمانى. وعلى الرغم من أن طه حسين كان حذرا فى الحديث عن الاستعارة الانتقائية، فإن الجذب الهائل للغرب باعتباره نموذجا للنجاح كان واضحا فى كل من خطابه ودرجة اعتماده على النماذج الغربية فى التطوير.

ولم يكن طه حسين وكثيرون من أبناء جيله ينتقدون الغرب، بل كانوا يهيمون به إعجابا. وعلى الرغم من أنه حارب فى سبيل استقلال مصر عن أوربا، فقد واصل القول بأن جذور مصر (وكذلك مستقبلها) وجذور الإسلام ترتبط بالغرب ارتباطا لا فكاك منه: والواقع، أنه جادل بأن مصر لم تكن من الشرق وإنما من الغرب، وأكد على اشتراك (مصر والغرب) فى أصول دينية وجغرافية مشتركة (الإله

الواحد، والبحر المتوسط). وتماما مثلما أن أوربا لم تعد غربية عندما اعتنقت المسيحية، التى كانت جذورها فى الشرق الأوسط، كذلك فإن مصر لم تصبح شرقية عندما أسرعت بقبول الإسلام. كذلك فإن طه حسين واصل القول بأن «**أصل الإسلام ومنبعه هو أصل المسيحية ومنبعها.... و ليست هناك اختلافات فكرية أو ثقافية يمكن أن نجدها بين الشعوب التى نمت حول البحر المتوسط وتأثرت به**»[٢١]. (يراجع النص الأصلى فى كتاب مستقبل الثقافة لطه حسين). وأكد طه حسين على أن العلمانية قد صارت جزءا من تراث مصر منذ زمن طويل: «**منذ أقدم العصور كان المسلمون على وعى تام بالمبدأ المعترف به عالميا الآن بأن الدين والنظام السياسى أمران مختلفان، وأن الدستور والدولة، فوق أى اعتبار آخر، يقومان على أسس عملية**»[٢٢]. وهكذا خَلُص إلى أن المصريين المحدثين يجب أن يتخذوا السلوكيات والمؤسسات الأوربية لأنفسهم من آداب المائدة والسكك الحديدية إلى النظم السياسية والقانونية والتعليمية[٢٣].

كان الانزلاق العلمانى لطه حسين (وغيره من تلاميذ الأفغانى ومحمد عبده) من بين أعراض تراث مختلط للحداثة الإسلامية. وقد كان نجاحا وفشلا فى آن واحد. لقد قدم التجديديون بالفعل أسسا منطقية ترتكز على الإسلام للإصلاح الحديث. كما قدموا بالفعل بديلا عن الاتجاهات الرافضة لدى الكثيرين من الزعماء الدينيين ونزعات التقليد الأعمى التى ميزت العلمانيين. ومن خلال كتابات التجديديين ومنشوراتهم وتعاليمهم وتأسيس المؤسسات التعليمية والاجتماعية، صارت أفكار الحداثة الإسلامية وقيمها جزءا من الخطاب الإسلامى وكان لها أن تتحول بمرور الوقت إلى جزء من التيار العام للفكر الإسلامى، إذ إن أفكار الأفغانى لم تترك تأثيرها فى قلب البلاد العربية وشمال إفريقيا فحسب، وإنما أثرت أيضا فى إندونيسيا البعيدة. وكان أحمد خان ومحمد إقبال من القوى الثقافية والفكرية الكبرى فى أنحاء جنوب آسيا وما وراءها. وعلى أية حال، فقد فشل زعماء التجديد أنفسهم فى بناء منظمات تطور أفكارهم وتطبقها بطريقة منهجية. وليس هناك ما يوضح هذا أكثر من ميل الكثيرين من تلاميذهم إلى التحول صوب طريق أكثر علمانية. وطه حسين مثال بارز على هذا الاتجاه، وكذلك سعد زغلول الزعيم الوطنى المصرى الكبير.

لقد كانت الحداثة الإسلامية فى أساسها حركة فكرية. وبينما لم تنتج حركة موحدة أو منظمات دائمة، فإن تراثها تمثل فى تأثيرها على تطور الأمة الإسلامية وموقفها تجاه الغرب، إذ إن حركة التجديد الإسلامى أيقظت المسلمين مجددا على شعور بالقوة والمجد الغابرين؛ وأنتجت تفسيرا أيديولوجيا حديثا للإسلام؛ كما أظهرت إمكانية توافق الإسلام مع الإصلاح الغربى الاجتماعى السياسى الحديث. وكان معظم الإصلاحيين يميزون بين الأخذ بالأفكار والتكنولوجيا الغربية ورفض الاستعمار الغربى؛ والواقع أنهم طوروا أفكار مناهضة الاستعمار والوحدة الإسلامية والحكم الذاتى والاستقلال. ولهذه الأسباب، فإن رجالا مثل جمال الدين الأفغانى ومحمد إقبال صاروا يذكرون باعتبارهم آباء الوطنية الإسلامية.

الحركات الوطنية والمسيرة الطويلة صوب الاستقلال:

كانت فترة ما بين الحربين العالميتين محكومة بموضوعين متداخلين هما: الهوية الوطنية والاستقلال. ومما يثير السخرية أن كلا من المصلحين العلمانيين والإسلاميين نظروا إلى الغرب باعتباره قوة إيجابية وسلبية فى وقت واحد. فمن ناحية كانت الوطنية رد فعل تجاه الإمبريالية الغربية، والحكم الاستعمارى الأوربى. ومن ناحية أخرى، كانت بمعنى من المعانى نتاجا لقرن من الإصلاح ذى الاتجاه الغربى. إذ إن كثيرين من أولئك الذين قادوا حركات الوطنية والاستقلال يدينون بتدريبهم إلى الغرب وكانوا متأثرين بالمعتقدات الليبرالية الوطنية وأفكار الثورة الفرنسية (الحرية ـ المساواة ـ الإخاء)، كما كانوا، بصفة خاصة، متأثرين بالقيم السياسية والمؤسسات الغربية مثل الديموقراطية والحكومة الدستورية والحكم البرلمانى والحقوق الفردية والوطنية. وفى تناقض مع النموذج الإسلامى التقليدى، الذى يرتكز فيه الولاء والتضامن السياسى على أمة إسلامية عالمية، ويقوم على الإيمان بعقيدة مشتركة، فإن الوطنية الحديثة طرحت مفهوم الأمم الوطنية الذى لايقوم على الدين وإنما على اللغة والأرض والروابط العرقية والتاريخ المشترك.

لعب الإسلام دورا مهما فى تطور حركات الاستقلال المناهضة للاستعمار وفى الوطنية الحديثة، وأثبت أنه عامل فاعل بدرجات مختلفة فى تطور النزعات الوطنية المحلية والإقليمية: عربية ومصرية وجزائرية وتونسية ومغربية وإيرانية وباكستانية

وماليزية وإندونيسية. وعلى أية حال، فإذا كان الدين يشكل عاملا واحدا، فإنه لم يكن أبدا العامل الوحيد. وقد اختلف اللجوء إلى الإسلام إقليميا ومن بلد إلى بلد، محكوما بالسياقات المحلية. ففى بعض المناطق كان الإسلام مكونا بارزا فى الحركة الوطنية، على حين كان خاضعا للوطنية العلمانية فى بعض المناطق الأخرى. وفى كثير من أجزاء العالم الإسلامى، اتصلت النزعة الإصلاحية الإسلامية (الحركة التحديثية) بالحركة الوطنية لكى تشكلا سويا قوة عظيمة. إذ إن النغمات الأساسية فى الحركة الإصلاحية الإسلامية ألهمت اهتمامات الحركة الوطنية وأكملتها وهى: حفظ الهوية الإسلامية وتجديد شباب الأمة الإسلامية فى مواجهة تهديد الاستيعاب السياسى والثقافى؛ تحقيق الوحدة الإسلامية والتضامن الإسلامى للحصول على الاستقلال والحكم الذاتى. وفى شمال إفريقيا، وإيران، وجنوب آسيا قدم الإسلام هوية مشتركة وولاء عاما؛ كما قدم الأيديولوجية والرموز، والقيادة والمراكز المؤسسة فى المساجد للتنظيم والاتصالات. والدعوات التقليدية للدفاع عن الإسلام (الإسلام فى خطر) والله أكبر، أثبتت أنها صيحات فعالة فى الحشد بين الكثيرين. وغالبا ما كان الزعماء والمنظمون الإسلاميون فاعلين قياديين فى الحركات الاستقلالية الوطنية.

الشرق العربى:

لعب الإسلام دورا أقل بروزا فى التطور الباكر لكل من الحركة الوطنية المصرية وحركة القومية العربية. إذ إن التحركات الأولى فى حركة القومية العربية جاءت رد فعل للحكم العثمانى أكثر من كونها ردا على الغرب. إذ كان تأكيد الحركة الأدبية المسيحية العربية على اللغة العربية، بشعورها بهوية أمة تضرب بجذورها فى الأدب والتاريخ أكثر من الدين، وبرنامج تركيا الفتاة فى التتريك، الذى تحول من التأكيد على الهوية العثمانية إلى الهوية الإثنية واللغوية التركية، هو الذى رعى أفكارا وطنية وليدة بين العرب والأقليات الدينية العرقية (البلقان واليونانيون والشوام) حول مسائل اللغة والهوية، والحكم الذاتى السياسى خلال أواخر القرن التاسع عشر وبواكير القرن العشرين، وقد جربت الصيغ الإسلامية الأممية والإمبراطورية أو السلطانية التقليدية تحركات أشكال جديدة من الوطنية والقومية القائمة على أساس من اللغة والأرض والروابط العرقية المشتركة.

وعلى أية حال، فإن القومية المصرية والقومية العربية لتتخذ بالفعل شكلاً، أولم تكن لها وظيفة الأداة الفعالة فى النضال من أجل الاستقلال عن الهيمنة الأوربية حتى نهاية الحرب العالمية الأولى. وكان ثمة عاملان مهمان بشكل خاص، يعكسان كل من التهديد المتواصل من جانب الغرب ونمو المقاومة الوطنية. ففى سنة ١٩٢٠، وعقابا للعثمانيين على تأييدهم الألمان فى الحرب العالمية الأولى، حطم الحلفاء الإمبراطورية العثمانية ونحتوا عددا من الدول الوطنية الحديثة. وفى ظل معاهدة سيڤر أقامت إنجلترا وفرنسا نظام وصاية أعطى لبريطانيا السيطرة على فلسطين (بما فى الأردن اليوم) والعراق، على حين حكمت فرنسا بلاد الشام (بما فى ذلك لبنان الحديث) وبقى الحجاز (جزء من المملكة العربية السعودية) مستقلا. وفى الوقت نفسه زادت كثافة النضال ضد الإمبريالية الأوربية مع تطور حركات الاستقلال الوطنية التى كان الإسلام عاملا فيها بدرجات متفاوتة.

وبينما وجد القوميون العرب والوطنيون المحليون غالبا أنه من الضرورى أن يعترفوا بميراثهم الإسلامى، فقد تم إخضاع الإسلام لصيغ أكثر علمانية من الوطنية كان تأكيدها الأولى منصبا على عوامل أخرى مثل اللغة، والتاريخ، والتقاليد والأرض المشتركة. وهكذا على سبيل المثال، انتهج التلاميذ السابقون للأفغانى ومحمد عبده من أمثال سعد زغلول زعيم الحركة الوطنية المصرية (ت ١٩٢٧) وطه حسين طريقا وطنيا مصريا أكثر علمانية.

هذا التحول العلمانى لتلاميذ الأفغانى ومحمد عبده واجهه رشيد رضا (ت ١٩٣٦) الذى واصل تقاليد محمد عبده الإصلاحية. وعلى أية حال، فإن الحقائق السياسية لفترة ما بعد الحرب العالمية الأولى دفعت رضا فى اتجاه موقع أكثر محافظة وعداء للغرب. وعلى الرغم من أنه استمر محافظًا على النموذج الإسلامى العالمى والهوية الإسلامية، فإنه قبل - من منطلق نفعى أرغم عليه - حقيقة وجود الدول الوطنية الحديثة مع أنه جعلها عضواً متضامنًا داخل النطاق الأوسع للأمة الإسلامية. وقد أدى الميل التقدمى العلمانى للتحديثيين المصريين - لا سيما تلاميذ الأفغانى ومحمد عبده السابقين - إلا على إعجاب رشيد رضا بإعلان العربية السعودية نفسها دولة إسلامية وتوافقه مع الزعماء الدينيين (العلماء) الذين انتقد نزعتهم المحافظة من قبل. وهكذا فإن رشيد رضا فى أواخر حياته كان له رد فعل

إزاء علمنة المجتمع المسلم وصبغه بالصبغة الغربية، التى رآها من نتائج العقلانية الحديثة. وتزايد بعده عن انفتاح التحديثية الإسلامية على التوفيق الثقافى بين عناصر مختلفة. وبدلا من ذلك، أكد على الاكتفاء الذاتى وشمولية الإسلام واتخذ موقفا أشد انتقادا تجاه التهديد الذى يمثله الغرب. وقد عكس موقف رشيد رضا الدفاعى والجدلى فى آن واحد، فشل حركة التحديث الإسلامية فى إيجاد منطقة وسطى ثابتة بين الرفض الثقافى والذوبان الثقافى، وبشر بظهور التنظيمات الإسلامية النشطة ـ الإخوان المسلمون فى مصر والجماعة الإسلامية بباكستان ـ التى كان لديها أيديولوجية إسلامية أكثر مناهضة للغرب وأشد وعيا بالاكتفاء الذاتى.

المغرب العربى (شمال إفريقيا، المغرب):

صار الإصلاح الإسلامى فى شمال إفريقيا، الذى استمد إلهامه الأيديولوجى من جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده فى حركتهما السلفية، متحالفا بقوة مع الحركة الوطنية بعد الحرب العالمية الأولى. إذ إن المصلحين فى شمال إفريقيا جابهوا الحكم الفرنسى وأخطار الذوبان الثقافى، ونادوا بالحاجة إلى إحياء هويتهم وتراثهم العربى والإسلامى وأوصوا بتفسير تحديدى للإسلام. وكان المصلحون الإسلاميون من بين مؤسسى وزعماء التنظيمات الوطنية الباكرة والأحزاب التى أكدت على الاستقلال وعلى هوية وطنية ترتكز على أساس من التراث العربى ـ الإسلامى: علال الفاسى الذى قاد حزب الاستقلال المغربى ذا التوجه الإسلامى سنة ١٩٤٦؛ عبد العزيز الطالبى مؤسس حزب الدستور التونسى بعد الحرب العالمية الأولى؛ وعبد الحميد بن باديس (١٨٨٩ ـ ١٩٤٠) الذى نظم رابطة العلماء الجزائريين سنة ١٩٣١.

وقد استخدم الدين بواسطة المسلمين المتدينين وأصحاب العقلية العلمانية على السواء، ممن تعرفوا على قدرته على تجاوز الاختلافات الدينية (المذهبية والصوفية)، والفروق العرقية والقبلية، لكى يحقق التعبئة الجماهيرية. واستخدم الإسلام رمزا للوحدة والهوية الوطنية بالنظر إلى الحكم الفرنسى وخطر الذوبان الثقافى. وبرهن الإسلام على كونه وسيلة فعالة لتعبئة الدعم الشعبى ولردم الهوة بين العرب فى المغرب والجزائر.

إيـــران :

اخـتلفت إيران عن مـعظم العـالم العـربى وجنوب آسـيـا فى حـصـولهـا على الاسـتقـلال . وعلى أية حـال ، فإنهـا بقـيت عـرضـة للخطط البـريطانيـة والروسيـة الاستعمارية ؛ إذ كـان البريطانيون فى جنوب إيران والروس فى الشمـال يهـددون السيادة الإيرانيـة . وهناك حـادثان شكلا تطور الحركـة الوطنية : احـتـجاج الدخـان (١٨٩١ ـ ١٨٩٢) والثـورة الدسـتـورية (١٩٠٥ ـ ١٩١١) . وكـان كل من الحـادثين يمـثل اسـتـجابة مـختلفـة تجاه النفوذ الغربى . كان الحـادث الأول قد تحرك بدافع من الرغبة لحمـاية إيران من التسرب الأجنبى والتبعية الاقتصادية ، وكـان الثانى بدافع الحاجة إلى الحد من السلطات الاستبدادية للشاه من خلال إصلاح دستورى مستلهم من الغرب .

وعندما أعطى الشاه سنة ١٨٩٠ لشركة بريطانيـة احتكارا لبيع الدخان وتصديره ، تم تنظيـم مـقـاطعـة وإضـرابات على اتسـاع الوطن ، كـان مـعظم قـادتـهـا من الـتـجـار والزعـمـاء الدينيين المسلمـين . ولقى المحتجون التأييد من جـمال الدين الأفـغـانى ، الذى كان مـستشـارا للشاه ، والذى حـذر من أن التنازلات الاقتصـادية خطوة عظمى نحو الحكم الأجنبى . وأصـدر آية الله حسن الشيـرازى ، الذى كـان من كبـار رجـال الدين ، فتـوى دينيـة تمنع التدخين ، وقـدمـت المسـاجـد الكبـرى مـلاذا للـمـحـتـجين . وخوفا من التدخل الروسى استسلم الشاه لمطالب المحتجين .

كـان نجـاح «احـتـجـاج الـدخـان» والرغـبـة فى الحـد من التـصـرفـات الاسـتـبـدادية لحكامـهم سببا فى جسـارة الزعـمـاء الدينيين ، الذين اسـتـخـدمـوا مـسـاجـدهـم مـراكـز للمقاومة وملاذا لهـم ، لكى ينضموا مرة أخرى إلى القطاعات الأخرى من المجتمع ـ ملاك الأراضى ، التجار وضبـاط الجيش ـ فى الثورة الدستورية . وعلى الرغـم من أن الشـاه قـاوم فى البـداية المطالبـة بدسـتـور على النمط الـغـربى ، فـإن الاحـتـجـاجـات الجماهيرية ، وضغوط كل من بريطانيا وروسيا أدت إلى إنشاء مجلس وطنى فى سنة ١٩٠٦ . وعلى أية حـال ، فإن المكاسب الوطنية الإيرانية تبخرت على مدى السنوات التالية عندمـا حـدث تغير فى الحكام ، وعندمـا صـارت إنجلترا وروسيا قـادرتين على نحت مـجال لنفوذ كل منهمـا . بيد أن الحركـة الوطنية الإيرانيـة ، نتيـجة لتـجربتـهـا فى

أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، بدأت تواجه النفوذ والسيطرة الأجنبية برد فعل قوى تضمن عنصراً إسلاميّا.

جنـوب آسيـا :

كان تطور الحركات الإسلامية الجامعة، وحركات الوطنية الإسلامية فى جنوب آسيا رد فعل للاستعمار الأوربى. وعلى الرغم من حركات الشعب الإسلامية المتفرقة ضد بريطانيا، فإن المسلمين لم يحذوا حذو الإمبراطورية العثمانية فى التحالف مع ألمانيا فى الحرب العالمية الأولى، وبدلا من ذلك ظلوا مع البريطانيين بشكل عام. وعلى أية حال، ففى أعقاب الحرب، كان قلق العالم المسلم من أن الحلفاء سوف يفككون الإمبراطورية العثمانية ويطيحون بالخلافة قد أدى إلى نمو التعاطف نحو الجامعة الإسلامية، وهو ما تم التعبير عنه فى شبه القارة الهندية بتشكيل حركة الخلافة سنة ١٩١٩. وفى غضون سنة بعد تأسيسها، تحققت مخاوف المسلمين بتقسيم الإمبراطورية العثمانية سنة ١٩٢٠، وهو التقسيم الذى أدى إلى فترة الانتداب. واستمرت حركة الخلافة حتى سنة ١٩٢٤، عندما ألغى كمال أتاتورك، حاكم تركيا، الخلافة رسميا. بيد أن روحها المناهضة للإمبريالية الأوربية والساعية إلى الاستقلال الوطنى قد انتقلت إلى «المؤتمر الوطنى الهندى»، أكبر حركة وطنية فى الهند، والتى تخطت عضويتها الروابط الطائفية، وبذلك ضمنت زعماء من كل المجموعات الدينية الهندية الكبرى.

وبحلول الثلاثينيات من القرن العشرين كانت النزعة الانفصالية الإسلامية قد تصاعدت على أية حال. ذلك أن الصراع المتزايد بين الجماعات الهندوسية والإسلامية ونتائج انتخابات المقاطعات سنة ١٩٣٧م أقنعت كلا من محمد على جناح ومحمد إقبال من «الجامعة الإسلامية» أن الاتجاه السائد فى الهند للتصويت (فى الانتخابات) على أسس طائفية يهدد هوية الطائفة المسلمة، وقد يؤدى إلى سيطرة الأغلبية الهندوسية عليها فى حالة استقلال الهند. وتزايدت مطالبة الجامعة الإسلامية بدولة مسلمة مستقلة، وصارت المحور الرئيسى فى حركة الوطنية الإسلامية. وعلى الرغم من نزوع محمد على جناح العلمانى وحياته ذات الطابع الغربى، فإن القيادة الأكثر ميلا للعلمانية فى الجامعة الإسلامية أكدت بشدة على

الإسلام، كما لو كانت تسعى للتغلب على سجل مسيرتها غير اللامع، إذ إن الشعارات والرموز الإسلامية أثبتت فعاليتها فى تعبئة الجماعات الإسلامية المشتتة فى سبيل المطالبة بوطن للمسلمين.

ومن الأمور المثيرة للسخرية، أن السياسات الإسلامية للقومية الإسلامية برهنت بشكل مدهش على عدم فعاليتها بين الزعماء الدينين؛ حيث رفض معظم الزعماء الدينيين دعوة الجامعة إلى دولة مسلمة منفصلة، قائلين بأن القومية والإسلام نقيضان. وقد اختلفت أسباب إدانتهم للقومية، وتأثرت هذه الأسباب بنزعة معاداة أوربا وبالسياسات المحلية مثلما تأثرت بالعقيدة الدينية. وقد اعتبرت القومية مفهوما غربيا يتناقض مفهومه الضيق الخصوصى مع عالمية الإسلام، كما أنه مفهوم تجزيئى. وقال أبو الحسن على الندوى، وهو من علماء الدين وزعيم طائفة، إن القومية **«شعور وطنى ضيق، وانحياز عرقى، واهتمام مبالغ فيه بالتقسيم الجغرافى (وهى) من خصائص العقل الغربى»**[٢٥]. أما مولانا أبوالأعلى المودودى، وهو زعيم دينى بارز آخر ومؤسس «جماعات ـ إى ـ إسلامى»، فقد لاحظ **«إذا كان الأمر فى مجال الاقتصاديات أو السياسات، أوحقوق المواطنة والحقوق والواجبات القانونية، فإن أولئك الذين يقبلون مبادئ الإسلام لا يمكن تقسيمهم بأى تميز على أساس القومية، أو الطبقة، أو البلد»**[٢٦].

وعلى الرغم من الجهد الكبير المبذول لإظهار عدم توافق الإسلام مع القومية، فإن اعتراضات القادة الدينيين الهنود على القومية الإسلامية كانت تحركها بقدر كبير معارضتهم لزعامة محمد على جناح، الذى كانوا يعتبرونه جزءا من النخبة الغربية العلمانية، بقدر ما كانت القناعات الأيديولوجية تحركهم. وكان معظمهم مقتنعا بأن القومية الإسلامية التى تنادى بها الجامعة الإسلامية لم تكن تتحرك سوى من خلال محاولة منافقة لكسب الأصوات، وأنها تخفى قصد جناح لخلق دولة علمانية وليست إسلامية فى الوطن الإسلامى المقترح فى باكستان.

وأخيرا أحرزت شعوب شبه القارة الهندية الاستقلال سنة ١٩٤٧ . وتم نحت دولتين: دولة الهند العلمانية يهيمن عليها الهندوس وتعيش بها أقلية مسلمة مهمة، وباكستان التى كانت وطنا إسلاميا، كان المأمول أن توحد غرب باكستان وشرقها (بنجلاديش الحالية) اللتين كانت تفصلهما مساحة ألف ميل من الأراضى الهندية.

الدول البازغة والغرب
من التشبُّه إلى فشل الأنظمة الليبرالية:

في الفترة التى أعقبت الاستقلال، كانت العلاقة بين الإسلام والغرب علاقة تشبه أكثر من كونها علاقة صراع. وبوصفها دولا بازغة حديثا كانت تناضل لتثبيت نفسها، وبرهن الغرب كونه نموذجا ضروريا بل وشعبيا. وعلى الرغم من أن النضال من أجل الاستقرار ترك استياء وجروحا عميقة، فقد اهتم معظم الحكام بمواءمة التراث المؤسسى والروابط الاستعمارية، وتم فرض التحديث من أعلى بواسطة الحكومات والنخب المتغربة. وبقيت اللغات الأوربية لغة ثانية (غالبا اللغة المفضلة بين النخب الحديثة). وفى بعض البلاد كانت اللغات الأوربية هى اللغات الرسمية للحكومة، والقضاء والتعليم الجامعى. وبقيت الأنظمة البيروقراطية والتعليمية والقضائية الحديثة على حالها، مثلما حدث فى التجارة. وعلى العموم تم تحديد الشريعة الإسلامية فى نطاق قوانين الأحوال الشخصية والأسرة. وهكذا، وعلى سبيل المثال، بقيت اللغة والثقافة الفرنسية بنفوذها فى شمال إفريقيا ولبنان، والإنجليزية فى جنوب آسيا وماليزيا. وكان الأفراد، والبلاد والمدن والمؤسسات تحكم على نفسها، ويحكم عليها الآخرون، بالحداثة بالدرجة التى تم صبغها بالصبغة الغربية - فى اللغة والسلوك والمعرفة والبناء التنظيمى والقيم والعمارة والبنية التحتية. وكان لأمريكا خاصة مكان مرموق؛ لأنها لم تكن تحمل أوزار القوى الاستعمارية الأوربية.

كانت الميول الغربية فى التطور والتحديث نظرية وتطبيقا فى العالم المسلم بداية مرحلة استمرت لعدة عقود فى التبادل التعليمى والتكنولوجى إلى جانب التبادل السياسى والاقتصادى والتحالفات العسكرية. وقليلون هم الذين تساءلوا عن الحكمة المقبولة بأن التحديث يعنى التغريب والعلمنة المطردة للمجتمع. ولأنهم أعجبوا بالغرب بسبب مثله الديموقراطية، وقوته العسكرية، وتكنولوجيته، فإن الطلاب فى كثير من البلاد المسلمة اعتزوا بالتعليم الغربى الحديث فى الوطن وفى الخارج بشكل خاص. وكان مثل هذا التعليم هو بطاقة المرور الأكيدة إلى المواقع المسئولة فى الحكومة ومجال الأعمال والأوساط الأكاديمية. وتشكلت روابط عالمية

حميمة بين الحكومات والعسكريين وشركات البترول والبنوك. وهكذا، على سبيل المثال، فإن الحبيب بورقيبة «المناضل العظيم»، الذى نفته فرنسا فى أثناء حقبة النضال الوطنى، ربط بشكل متزايد بين تونس وفرنسا والثقافة الفرنسية. أما الملك حسين ملك الأردن، وشاه إيران فقد صارا حليفين مقربين للولايات المتحدة. وظلت باكستان عضوا فى الكومنولث البريطانى، كما ظلت اللغة الإنجليزية لغة الحكم والتعليم العالى.

وعلى أية حال، فإنه حدث فى أثناء الخمسينيات والستينيات أن استوفى عدم الرضا الواسع عن إنجازات الليبرالية ذات النمط الغربى ضريبته، عندما هوت ملكيات وحكومات من فوق عرش السلطة فى مصر وليبيا والسودان والعراق والجزائر. ولم يكن تخلص مصر المتزايد من أوربا حالة خاصة:

«كانت الحرب العالمية الأولى، والصراع السياسى فى سنوات ما بين الحربين، والكساد الكبير، وأخيرا الحرب العالمية الثانية قد كشفت للمصريين إخفاقات الحكومات الدستورية والليبرالية فى أوربا، وانعدام الرحمة لدى القوى السياسية الأوربية، ولامبالاتها بالمبادئ فى التعامل مع الشعوب غير الأوربية، واحتقارها لرعاياها. هذه الأحداث هزت كثيرين من المصريين ممن كانوا يربطون مستقبلهم بالغرب، وتركت الآخرين فى حال من خيبة الأمل والقطيعة.... وكان تناول مشاكل البلد السياسية والاقتصادية على أسس عادلة سببا فى تقويض الإيمان بالأنظمة البرلمانية وقيمه الفردية»[٢٧].

ويبرز اتجاهان أو حركتان أيديولوجيتان، كلاهما يتمتع بالشعبية: الحركة الإسلامية النشيطة للإخوان المسلمين وحركة القومية الاشتراكية العربية لجمال عبد الناصر. فقد أكدت كلتاهما على الجذور الأصلية والمنابع العربية الإسلامية، وأكدت على الوحدة العربية، كما وجهتا الانتقادات إلى الوطنية الليبرالية والغرب. وكل من حركتى الإخوان المسلمين وجمال عبد الناصر لم تستحوذ على خيال المصريين فحسب بل تركت أثرها أيضا فى العالم العربى وما وراءه. وبينما حاولت القومية العربية أن تحتوى الإسلام، فإن الحركة الإسلامية أكدت على أولوية الإسلام ونادت بنظام إسلامى ـ نظام سياسى تهديه الشريعة الإسلامية ـ أساسا للوحدة العربية والتضامن العربى.

حركات التجديد الإسلامية الحديثة و«فشل الغرب»:

اتخذ الإصلاح الإسلامى والاستجابات الإسلامية تجاه الاستعمار الأوربى والغرب تحولا أيديولوجيا مهما فى الثلاثينيات والأربعينيات مع خلق منظمتين إسلاميتين حديثتين، الإخوان المسلمون فى مصر وجماعة ـ إى ـ إسلامى (الجماعة الإسلامية) فى شبه القارة الهندية. إذ إن كلا منهما جسدت موقفا معارضًا تجاه تسرب الثقافة الغربية، وتهديد الوطنية العلمانية، واستمرار الحضور السياسى للإمبريالية الغربية.

«لا شك فى أن الغرب يسعى إلى الحط من شأننا، وإلى احتلال أراضينا وإلى البدء فى تحطيم الإسلام باستبعاد شريعته والقضاء على تراثه. وفى هذا الصدد يعمل الغرب بإرشاد من الكنيسة. إن سلطة الكنيسة فاعلة فى توجيه السياسات الداخلية والخارجية فى الكتلة الغربية التى تقودها إنجلترا وأمريكا»(٢٨).

وقد أكد كل من الإخوان المسلمين والجماعة الإسلامية على الاكتفاء الذاتى الأيديولوجى للإسلام، كما كانوا أقل توفيقية، وأشد حدة فى انتقاداتهم للغرب. وبينما كانت حركة الحداثة الإسلامية تسعى إلى أن تتعلم من نجاح الغرب وتحاكيه، أكد الإخوان المسلمون والجماعة على فشل كل من الغرب (الرأسمالية) والشرق (الماركسية) فى أن يكونوا نماذج يهتدى بها التطور فى العالم المسلم. وقد أدانوا تغريب المجتمعات الإسلامية وعلمنتها، وتجزيئية القومية، وتجاوزات الرأسمالية مثلما أدانوا المادية والإلحادية التى توصم بها الماركسية. وقيل للمسلمين أن يتذكروا أنهم يمتلكون طريقا ثالثا بديلا عن النماذج والنظم الأجنبية ـ الإسلام.

وقد أدت رغبتهم فى تحويل المجتمع دائما إلى التورط فى السياسات، وأحيانا إلى المواجهات مع حكوماتهم الوطنية. وتبادل النشطاء والنظم الوطنية الاتهام بالعنف وإشعال الفتنة. وفى أحيان كثيرة تم اعتقال زعماء النشطاء وإسكات منظماتهم. وقد تم اغتيال حسن البنا سنة ١٩٤٩ كما أعدم قادة الإخوان المسلمين وتم حل جماعة الإخوان رسميا فى أواخر الستينيات. وبينما سُجن مولانا أبو الأعلى المودودى وقادة الجماعة الإسلامية، بل حكم عليهم بالإعدام فى إحدى

المناسبات، فإن جماعة - إى - إسلامى تمكنت من الإسهام فى العملية السياسية بحرية أكبر مما تمتع به أقرانهم المصريون.

وأهمية جماعة الإخوان المسلمين وجماعة - إى - إسلامى تخطت حدود وطنيهما ولم تلبث مع مرور الزمن أن اتخذت أهمية عالمية. إذ كان الإخوان المسلمون إلهاما لتأسيس تنظيمات مماثلة فى السودان وسوريا والأردن والخليج وإفريقيا. كما أن جماعة - إى - إسلامى طورت تنظيمات شقيقة فى الهند، وبنجلاديش وأفغانستان وكشمير. وكانت كتابات حسن البنا وسيد قطب من الإخوان المسلمين ومولانا المودودى من جماعة - إى - إسلامى قد ترجمت فى وقت لاحق على نطاق واسع ووزعت فى معظم أنحاء العالم الإسلامى. إذ إن رؤيتهم للإسلام باعتباره أيديولوجية بديلة للدولة والمجتمع ومثالا لتنظيمهما وأنشطتهما طرحت النموذج للأجيال القادمة من المسلمين. وهكذا، فإنهم كانوا يمثلون بالنسبة لكثيرين حلقة بين التراث الدينى التقليدى وحقائق الحياة الحديثة.

القومية / الاشتراكية العربية والغرب:

حكمت القومية / الاشتراكية العربية وشخص جمال عبد الناصر معظم أنحاء العالم العربى وتحدت القوى الغربية من الخمسينيات فصاعدا. وبينما تلاشى نفوذ الاستعمار الأوربى، برزت الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتى قوتين عظميين. وكانت الرأسمالية الغربية والماركسية والاشتراكية قوى متنافسة فى حرب باردة بدت وكأنها ترغم البلاد النامية على الاختيار بين الغرب أو الشيوعية. وبدت الوطنية الليبرالية مرهقة أو مجردة من الاعتبار عندما كانت الأنظمة تترنح تحت وطأة الحركات الاشتراكية العربية. وجاءت إلى سدّة الحكم حكومات تحبذ الاشتراكية العربية فى مصر وسوريا والعراق وليبيا والسودان والجزائر. وقد ألهمت الناصرية، القومية / الاشتراكية العربية الجامعة التى نادى بها جمال عبد الناصر، ثورة ليبيا بقيادة معمر القذافى وثورة السودان بقيادة جعفر محمد نميرى فى أواخر الستينيات؛ واشتراكية حزب البعث العربى فى سوريا والعراق؛ والإشتراكية العربية - الإسلامية للاستقلال الجزائرى (١٩٦٢).

وشاركت كل الحكومات الجديدة فى نظرة عالمية سائدة بين العديد من بلدان العالم الثالث. وقد اتهموا الإمبريالية الأوربية بسبب الغزو والاحتلال، وكذلك سياساته التفتيتية بخلق دول ورسم حدود وطنية مصطنعة، مما أدى إلى ضعف العالم العربى والإسلامى. وتبنوا نضالا مستمرا ضد الاستعمار الذى تفاقم أذاه بدور الغرب فى خلق وتدعيم المستعمرة الغربية، إسرائيل، فى قلب الوطن العربى، وأدانوا فشل القيادة السياسية العربية التقليدية ونزعتها الوطنية الليبرالية الغربية. كذلك فإنهم أدانوا الفردية المتطرفة فى الرأسمالية، ودعوا إلى الوحدة العربية والتضامن، ووعدوا بخلق نظام اجتماعى جديد يخفف من معاناة الجماهير فى المجتمعات العربية.

وربما لم يستحوذ أى زعيم عربى حديث على خيال العالم العربى والعالم الثالث على نحو ما فعل جمال عبد الناصر (١٩١٨ ـ ١٩٧٠). وتلقى ذكرى ناصر بظلالها الممتدة على التطور السياسى فى الشرق الأوسط. إذ ارتبط اسمه بالمواجهتين اللتين ترمزان إلى الحالة المعادية للإمبريالية وسياسات تلك الفترة: السويس وفلسطين. وبوصفه زعيما كارزميا كانت قدرته على الهيمنة على الجماهير محل حسد كل سياسى عربى، كما كان منغصا لأعدائه. وقد ألهب ناصر خيال العرب والمسلمين وعبأ عواطفهم فيما وراء حدود مصر بمسافة بعيدة. وإذ كان يرغب فى أن يبنى زعامته فى جميع أنحاء العالم العربى وسع ناصر حركته الوطنية المصرية إلى حركة أوسع للقومية / الاشتراكية العربية التى تضرب بجذورها فى التراث العربى الإسلامى المشترك للمنطقة. وعلى الرغم من أنه تنافس مع الهاشميين فى العراق والأردن ومع آل سعود على زعامة العالم العربى، فإن شعبيته بين شعوب ذلك العالم لم تكن تقبل المنافسة، إذ كان محل نوع من عبادة الشخصية لم يستطع أن يجاريها سوى عدد قليل للغاية من الحكام العرب والمسلمين ربما باستثناء آية الله الخومينى. وكانت هناك أحزاب ناصرية فى البلاد العربية ومنظمات طلابية فى لبنان وسوريا والأردن. وكانت صور ناصر تزين حوائط البيوت وشوارع المدن والقرى فى بلاد كثيرة. وكان ينظر إليه باعتباره مخلّص العرب والفلسطينيين.

وكان لناصر، الرجل والرسالة، عدة جوانب. وسوف تظل ذكراه طويلا باعتباره داعية إلى الوحدة العربية، وبسبب تحديه للغرب وتأكيده على الاستقلال

العربى عن الهيمنة الغربية فى السويس. وأكد على دعوى مصر بقيادة العالم العربى، وأسبغ صفات البطولة على النضال من أجل تحرير فلسطين، وتبنى «الحياد الإيجابى» فى الحرب الباردة بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتى. وصار مهندس الإصلاح الاشتراكى العربى.

كانت الإطاحة بالنظام الذى تسيطر عليه بريطانيا فى مصر تحت حكم الملك فاروق على أيدى ناصر والضباط الأحرار فى يوليو ١٩٥٢م قد اعتبر نوعًا من الخلاص من النفوذ الاستعمارى الأوربى، والسياسات الفاشلة للوطنية الليبرالية الغربية والرأسمالية، وعار الهزيمة المصرية فى فلسطين سنة ١٩٤٨. وزادت قوة أوراق اعتماد ناصر الوطنية والمعادية للإمبريالية (التى غالبا ما فُسّرت على أنها ضد الغرب) كما تصاعدت شعبيته العالمية وزعامته فى العالم العربى والعالم الثالث عندما تحدى الغرب فى السيطرة على قناة السويس وعندما أنشأ مع نهرو رئيس الهند وسوكارنو رئيس إندونيسيا منظمة عدم الانحياز.

وعندما سحبت الولايات المتحدة وعدها بالقرض لبناء السد العالى سنة ١٩٥٦ أعلن ناصر سيطرته على قناة السويس. إذ قام بتأميم شركة قناة السويس، وأعلن بشكل درامى أمام حشد هائل «**أيها الأمريكيون موتوا بغيظكم**»[٢٩]. وظل ثابت الجأش عندما هدد رئيس وزراء بريطانيا أنتونى إيدن إدانته باعتباره هتلر (مثلما سيفعل جورج بوش فيما بعد فى إدانة صدام حسين). وبمساعدة إسرائيل، التى اعتبرها العرب مستعمرة لأوربا والولايات المتحدة، قامت فرنسا وبريطانيا بغزو مصر سنة ١٩٥٦، على حين قامت إسرائيل باحتلال سيناء. وعلى الرغم من أن تدخل الأمم المتحدة وضغط الولايات المتحدة ضد هذا الانتهاك للقانون الدولى هو الذى أرغم بريطانيا وفرنسا وإسرائيل على الانسحاب، فإن ناصر حظى بتقدير العالم العربى والإسلامى والعالم الثالث لأنه هزم الاستعمار الغربى. وفى نظر الكثير من الحكومات الغربية كان تحدى ناصر للغرب فى السويس ـ الذى تزاوج مع الإدانة العاطفية للإمبريالية الغربية، وحروبه مع إسرائيل، ومذهبه فى «الحياد الإيجابى» (فقد قبل الأسلحة من الاتحاد السوفيتى واعترف بجمهورية الصين الشعبية) ـ يُصنفه باعتباره معاديا للغرب ببساطة.

كان ظهور القومية الاشتراكية العربية التى نادى بها ناصر وحزب البعث علامة على فترة كانت فيها الوطنية المحلية أو وطنية الدولة قد تحولت إلى، أو تعادلت مع، حركة عربية جامعة دولية ركزت على الوحدة العربية والاستقلال عن السيطرة الأجنبية. وقد وجه كل من الناصرية والبعث اللوم إلى الاستعمار الأوربى والملكيات العربية الموالية للغرب المتنافسة على السلطة باعتبارهم مسئولين عن الشرور التى حاقت بالعالم العربى؛ إذ إن الواجهة المصطنعة للدول الوطنية الحديثة والمجتمعات، والتى غالبا ما رُسمت حدودها بأيد أوربية مستبدة والتى عين الأوربيون حكامها التابعين لأوربا، والمفتقرة إلى الشرعية السياسية، قد تسببت فى وجود أمة عربية ممزقة. وجادلوا، بأن هذه التقسيمات سببت استمرار الضعف العربى والاعتماد على الغرب وجعلت العالم العربى عاجزا عن إحباط قيام إسرائيل.

كان برنامج القومية العربية مثاليا، وثوريا، وطموحا. وأكد على مثال أكثر من تأكيده على حقيقة ـ وجود أمة عربية تتمتع بوحدة سياسية واقتصادية. وكانت الوحدة والتضامن العربى تضرب بجذورها فى الهوية العربية العالمية التى ترتكز على اللغة والتاريخ والأرض المشتركة. وكانت الاشتراكية العربية تعد بخلق نظام اجتماعى جديد يقوم على أساس تخطيط الدولة وسيطرتها على الصناعات الكبرى، والمؤسسات المالية، والمرافق. وكان للاشتراكية العربية أن تصبح بديلا ثالثا للرأسمالية والشيوعية، ويتحاشى شرور الفردية (تركيز القوة الاقتصادية والثروة) والنزعة الاستهلاكية، وكذلك إلحادية الماركسية ونظرية صراع الطبقات. وأدينت الأنظمة العربية بسبب فشلها فى الاستجابة لحاجات الجماهير الفقيرة من العمال والفلاحين الذين يشكلون الغالبية. هذا الفشل تم ربطه بالنظم الاقتصادية التى يسيطر عليها الإقطاع المحلى أو نخب قليلة صاحبة امتيازات أو الرأسمالية، التى وُضعت على قدم المساواة مع الملكية الغربية أو التبعية الاقتصادية. ووعدت الاشتراكية العربية بمجتمع يتمتع بقدر أكبر من العدالة الاجتماعية من خلال سيطرة الدولة على الموارد والإنتاج، وتوزيع أكثر عدالة للثروة والخدمات الاجتماعية.

وكانت وحدة مصر وسوريا سنة ١٩٥٨ من خلال الجمهورية العربية المتحدة، التى انتخب ناصر أول رئيس لها، ثم الانقلاب البعثى فى العراق سنة ١٩٦٣ بمثابة

علامة على دخول هذه البلاد الكبرى الثلاثة فى نظام عربى جديد . وعلى أية حال ، كان ذلك وعدا قصير العمر ، إذ فشل ناصر والبعث فى حل مشكلات القيادة فى الدولة الجديدة . وتم تبرير فشل الزعماء العرب والاشتراكية العربية فى خلق اتحاد سياسى يجمع الدول العربية بإلقاء اللوم على إسرائيل فى سياق الخطاب السياسى البلاغى لهؤلاء الزعماء .

فلسطين :

كان خلق إسرائيل سنة ١٩٤٨ بمثابة المثال الأكثر جسارة على ازدواجية الاستعمار الأوربى ورغبته فى أن يبقى العرب فى حال من الانقسام والضعف . وكانت إسرائيل نفسها تعتبر مستعمرة أوربية أمريكية فى وسط الأمة العربية . وكانت الهزائم العربية فى حربى ١٩٤٨ و١٩٥٦ مزيدا من الإهانة . وبالنسبة للقادة العرب ، كانت فلسطين تقدم لهم قضية لا خسارة فيها (إذ لم تكن تهدد المصالح الطبقية أو السياسية أو الدينية) يمكن لكل منهم أن يستغلها داخليا وعالميا على حين تبارى الحكام فى عنف شجبهم وقوته . فالقادة العسكريون والملوك ، والمتعلمون وغير المتعلمين ، ملاك الأراضى والفلاحين ، العلمانيون وأصحاب التوجهات الإسلامية ـ كلهم يمكن أن يشاطروا الفلسطينيين معاناتهم . وكان النضال ضد إسرائيل يرمز إلى المعركة ضد الإمبريالية ، ويقدم قضية عامة وإحساسا بالوحدة ، ويلهى عن فشل الأنظمة وفشل القومية الاشتراكية العربية . ومثلما كان الحال فى النضال الوطنى ـ العلمانى منه ذو التوجه الدينى ـ فإن القوميين العرب والناشطين الإسلاميين ، وجدوا أرضا مشتركة فى اعتبار تحرير فلسطين بمثابة جهاد عظيم ضد الإمبريالية الغربية .

القومية العربية والإسلام :

بينما كانت القومية العربية ذات توجه علمانى فى أساسها ، فإنها اعترفت فعلا بالمكون الإسلامى فى الهوية العربية والتاريخ العربى . وكانت للقومية العربية علاقة (لغوية وتاريخية ودينية) بالإسلام . فاللغة العربية هى لغة القرآن الكريم ولغة الصلاة فى الإسلام ؛ ويتداخل التاريخ العربى والإسلامى (الأبطال الأوائل ،

الفتوحات والإنجازات)، وكان الوطن والمراكز الأولى للسلطة والثقافة تقع داخل العالم العربى. وفضلا عن ذلك، اشترك القوميون العرب والإخوان المسلمون الناشطون فى مصر وسوريا فى الاهتمامات المشتركة مثل مناهضة الإمبريالية والحاجة إلى الوحدة والتضامن العربى وتحرير فلسطين. وعلى أية حال، فإنه على الرغم من أن الإخوان المسلمين فى مصر قد أيدوا فى البداية ناصر والضباط الأحرار، فقد تحولوا إلى المعارضة عندما بات واضحا أن جمال عبد الناصر لا ينوى إقامة حكومة إسلامية. واصطدمت حكومة عبد الناصر بعنف مع الإخوان المسلمين وكتمت أنفاسهم سنة ١٩٥٤ ومرة أخرى سنة ١٩٦٥، بعد محاولة فاشلة لاغتيال جمال عبد الناصر؛ وأودع الآلاف فى السجون، كما تم إعدام عدد من قادتهم البارزين.

وعلى الرغم من أن جمال عبد الناصر لم يكن يستطيع أن يتحمل أية معارضة إسلامية، فإن حقائق المجتمع المصرى والعربى جعلته يستخدم الدين أو يستغله باطراد لإضفاء الشرعية على اشتراكية دولته ولكى يوسع من دائرة التأييد الشعبى له. وقد تحرك عبد الناصر بدافع من حاجته إلى مواجهة المعارضة الإسلامية والسيطرة عليها، وكذلك لمقاومة تأكيد العربية السعودية المتزايد على زعامة إسلامية دولية، تحرك لاستغلال الإسلام بحذر فى سياسته الخارجية. وقد صار السعوديون أكثر تخوفا من تأكيدات ناصر العدوانية والتوسعية بشأن زعامة العرب جميعا. كذلك كان يتهددهم النقد الشائع من جانب الاشتراكية العربية ضد «إقطاع» الملكيات العربية الرجعية وتأييدها للإطاحة بهم. وقد واجه السعوديون التهديد الذى شكلته الاشتراكية العربية بتبنى أيديولوجية جامعة إسلامية وزعامة تقود المسلمين جميعا، وبإدانة «اشتراكية» ناصر غير الإسلامية. وقد استخدموا مزاعمهم الدينية باعتبارهم حفظة مدن الإسلام المقدسة فى مكة والمدينة وحماة الحج، كما استخدموا ثروتهم البترولية لكى يجعلوا من أنفسهم حماة الإسلام ولتشجيع التضامن الإسلامى. وأنشئوا منظمات إسلامية عالمية مثل الرابطة الإسلامية العالمية (١٩٦٦) ومنظمة المؤتمر الإسلامى (١٩٦٩) اللتين وزعوا من خلالهما الميزانيات من أجل ترقية الإسلام وحفظه (بناء المساجد والمدارس والمستشفيات وطباعة وتوزيع الأدب الدينى) ونظموا البلاد والمؤسسات الإسلامية.

ورد عبد الناصر باستخدام الرموز الدينية والزعماء والمؤسسات الدينية لإضفاء الشرعية على أيديولوجيته الاشتراكية العربية وكسب التأييد لها ولسياساته العربية الاشتراكية. وسيطرت حكومته على المؤسسة الدينية أو احتوتها. فقد أممت جامعة الأزهر، أقدم مراكز التعليم الإسلامى وأقدم سلطة دينية، وسيطرت على الرواتب والميزانيات المخصصة للكثير من المساجد والهيئات الدينية. وقد استخدم عبد الناصر كلا من العلماء الدينيين فى الأزهر ومجلة منبر الإسلام التى تصدرها الدولة لإضفاء الشرعية على الاشتراكية العربية وسياساتها فى ملكية الدولة والتأميم. وربط بين الإسلام والاشتراكية العربية ومبادئها فى معادة الإمبريالية والعدالة الاجتماعية والمساوة. وفى اجتماع للمؤتمر العربى ـ الإسلامى لمنظمات التحرير، أكد جمال عبد الناصر أن العالم العربى والعالم الإسلامى كانا يواجهان عدوا واحدا ـ هو الإمبريالية. وتولت مصر رعاية الاجتماعات العالمية مثل مؤتمرات التضامن الأفرو ـ آسيوية سنة ١٩٦٤ وسنة ١٩٦٥ التى كانت استكشافا لمدى علاقة الإسلام بمناهضة الإمبريالية(٣٠).

وعلى أية حال، بقيت القومية الاشتراكية التى نادى بها ناصر مثل اشتراكية البعث، فى جوهرها ذات اتجاه علمانى أساسى. ولم يحدث أن اتضح هذا بأفضل ما ظهر فى حرب ١٩٦٧ العربية ـ الإسرائيلية، التى تم خوضها تحت راية وشعارات القومية الاشتراكية العربية ـ وكانت هزيمة القوات العربية الفادحة بمثابة تهمة علقت بالقومية العربية، بل إنها ألهبت العواطف العربية والإسلامية ضد إسرائيل والاستعمار الأمريكى الجديد، وصارت عاملا رئيسيا من عوامل الإحياء الإسلامى.

شهد النصف الأول من القرن العشرين كلا من نهاية الاستعمار الأوربى وظهور الدول الوطنية الإسلامية الحديثة ـ وكانت كلتا التجربتين تعتمد على الغرب أو تأثرت به إلى حد بعيد. إذ إن انهيار الإمبراطورية العثمانية وإقامة الدول التى فرض عليها الانتداب البريطانى والفرنسى قد خلق تراثا أسهم فى عدم استقرار النظم والقادة حتى الآن. فقد كرس صورة للغرب العسكرى الإمبريالى كما خلق دولا حديثة كانت حدودها المصطنعة وحكامها الذين عينهم الانتداب أو وافق عليهم محلا للتساؤل عن الشرعية السياسية.

واستمرت العلاقة المتذبذبة بين الغرب والعالم الإسلامى وسط تقلبات الأحوال السياسية التى سادت فترة ما بعد الاستعمار وما بعد الاستقلال. فمن ناحية، كانت أوربا وأمريكا تقدمان نموذج التحديث والتطور بما يعنيه من الحياة الكاملة فى العالم الحديث، من العمارة والطب إلى التعليم والتكنولوجيا. ومن ناحية أخرى، كان تخلف العالم الإسلامى النسبى ومعركته العبثية لبناء مجتمعات قوية مستقرة تبدو فى عيون الكثيرين من نتائج الحصاد المر للاستعمار الأوربى. وقد اعتبرت إقامة إسرائيل، وأزمة السويس، وسياسات الحرب الباردة من جوانب الاستعمار الجديد فى فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، ومباراة فى الشطرنج بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتى للهيمنة تشكل تهديدا لهوية العالم الإسلامى وتماسكه.

وبينما كانت القومية ـ الاشتراكية العربية قد أزاحت جانبا إخفاقات الوطنية الليبرالية، فإن الرؤى المؤثرة عن الوحدة والقوة التى كان جمال عبد الناصر يرمز لها فى الستينيات قد تبعثرت بسبب حقائق الحرب العربية الإسرائيلية ١٩٦٧ التى لايمكن الفكاك منها. فقد برهنت القومية ـ الاشتراكية العربية كونها صنما كبيرا وأسطورة مهشمة ـ فى عيون الآخرين، نكسة لم تشف منها بعد. ومن الناحية الأيديولوجية، فشلت فى إقامة وحدة وتضامن عربى شامل، وأثبتت القومية العربية عجزها عن تجاوز خلافات الحكام والمجتمعات العربية ومصالحها المتضاربة غالبا. ومن ناحية علم الاجتماع الاقتصادى، فإن الاشتراكية العربية بما قامت به من تأميم وإصلاح الأرض لم تؤد إلى النظام العربى القائم على المساواة الذى بشرت به، كما أنها لم تحدث تغييرا يذكر فى معاناة الجماهير. وعلى نحو ما أظهرت حرب الأيام الستة أثبتت الحكومات العربية عدم قدرتها على الوجود فى الساحة العالمية دبلوماسيا وعسكريا. وقد برهنت الديموقراطية البرلمانية عجزها عن السيطرة على النخب الحاكمة والعسكريين. وعلى الرغم من مضى عدة عقود من الاستقلال، فإن الأيديولوجيات ومشروعات التطوير المستوردة، بدا وكأنها قد فشلت. واستمرت المسائل القديمة عن الهوية والأيديولوجية الوطنية والشرعية السياسية والإصلاح الاقتصادى الاجتماعى كما استمرت السيطرة الغربية. إذ إن إخفاقات الحكومات والأيديولوجيات الوطنية (الوطنية الليبرالية والاشتراكية العربية) التى تلخصت فى مهانة ١٩٦٧ كثفت شعورا متعمقا بزوال الغشاوة، والأزمة فى الكثير من المجتمعات المسلمة. كما أسهمت فى الإحياء السياسى والاجتماعى للإسلام.

٤
الإسلام والدولة
القوى المحركة للنهضة

إن غالبية الغربيين، ممن يمثل تاريخ الإسلام والغرب مفهوما غامضا لهم، تشكلت فى أذهانهم معلومات ومواقف تجاه المسلمين والعالم الإسلامى بفعل التصورات والتجارب التى صكت فى كبسولات من عينة «الأصولية الإسلامية» و«الإرهاب». وقد باتت عبارة «الأصولية الإسلامية» وسيلة كافية وإن كانت مضللة، تستخدمها الحكومات ووسائل الإعلام الغربية لتعريف مجموعات تنتشر فى طول العالم الإسلامى وعرضه، كما صارت هذه العبارة «غولا» جاهزا تستخدمه أنظمة الحكم فى البلاد الإسلامية لتلطيخ سمعة المعارضة والحط من قدرها. وبالنسبة للكثيرين فإن كلمة الأصولية تستدعى إلى الذهن تصورات عن جموع من الغوغاء تهتف بالموت لأمريكا، وسفارات تلتهمها النيران، وقتلة وخاطفو طائرات يهددون حياة الأبرياء، وأيد تم بترها (حسب حد السرقة)، ونساء مقهورات بيد أن الإحياء المعاصر للإسلام فى السياسات الإسلامية يتخذ صورا عديدة، كما أن له أهمية تتجاوز بكثير ما تطرحه تلك الشعارات والتصورات. إذ إن وجود الإسلام وأثره على المجتمعات الإسلامية منتشر وداخل فى تفاصيل الحياة بشكل يجعله ظاهرة سياسية واجتماعية. ترى ما أشكال الاختلاف الذى يحمله الإسلام السياسى كما تكشف عنها التجارب الحديثة للدول الإسلامية؟ وكيف استخدمت الحكومات الإسلام؟ وكيف أثر تطبيق الإسلام على القوى المحركة وعلى تطور السياسات الإسلامية؟ وكيف أساء الغرب التفسير وطور السياسات التى أعادت فرض النماذج المسلمة النمطية للاستعمار الجديد المعادى للإسلام، وأسهم بذلك فى توسيع مدى القطيعة والاستياء؟

الإسلام والدولة الحديثة :

بمنتصف القرن العشرين كان معظم العالم الإسلامى قد حقق الاستقلال السياسى . ذلك أن تأثير الغرب وجاذبيته المستمرة كان واضحا من المسار الأكثر علمانية الذى فضله معظم الحكام والنخب الحديثة . وحتى فى البلاد التى لعب فيها الإسلام دورا مهما فى الحركات الوطنية ، فإن الجيل الجديد الذى اعتلى السلطة مال نحو توجه أكثر علمانية . وعندما ينظر المرء عبر العالم المسلم ، نجد ثلاثة اتجاهات أو نماذج للعلاقة بين الدين والدولة يمكن تمييزها هى : الإسلامى ، والعلمانى ، والمسلم . وكانت السعودية العربية دولة إسلامية أعلنت نفسها بنفسها . وقد أسست ملكية آل سعود شرعيتها على الإسلام بزعم أنها تَحكُم وتُحكَم بالقرآن والشريعة الإسلامية . وكان آل سعود قد أقاموا علاقة حميمة مع علماء الدين الذين استمروا يتمتعون بمكان ممتاز باعتبارهم مستشارين للحكومة وموظفين فى النظام التعليمى والقانونى . واستخدمت الحكومة السعودية الإسلام لإضفاء الشرعية على السياسة الداخلية وتوجيه السياسة الخارجية .

وعند الطرف الآخر من المشهد نجد تركيا ، البقية الوحيدة من الإمبراطورية العثمانية ، قد اتخذت شكل دولة علمانية ذات ديانة مقيدة بشدة داخل نطاق الحياة الشخصية . فقد انطلقت تركيا ، تحت زعامة كمال أتاتورك (رئيس الجمهورية ١٩٢٣ ـ ١٩٢٨) ، فى عملية تتريك وتغريب شاملة ، كما شرعت فى عملية علمنة نقلت اللغة والتاريخ كما حولت الدين والسياسة . فقد حلت الحروف الغربية محل الحروف العربية فى الكتابة ، وتمت كتابة التاريخ بشكل تحقق فيه إسكات المكون العربى وتمجيد (بل واصطناع فى بعض الأحيان) التراث التركى . واستبد أتاتورك بالقيام بسلسلة من الإصلاحات أدت إلى خلع السلطان ، وأنهى الخلافة ، وفصل الإسلام عن الدولة ، وأغلق المدارس الدينية الثانوية ، وحرم ارتداء زى رجال الدين ، واستبدل المؤسسات التقليدية (القضاء والتعليم والحكم) بمؤسسات حديثة على النمط الغربى .

وعلى أية حال ، فإن معظم البلاد فى العالم المسلم تقف فى مكان متوسط ، فهى دول مسلمة ، من حيث أن معظم سكانها مسلمون وتراثها إسلامى ، بيد أنها اتخذت مسارا علمانيا معتدلا فى التطور . وبينما تطلعت الغالبية صوب الغرب

بحثا عن أساس تقيم عليه حكوماتها الدستورية الحديثة ونظمها القانونية والتعليمية، فإنها وضعت أيضا شروطا إسلامية فى دساتيرها تتطلب أن يكون رئيس الدولة مسلما، أو أن تكون الشريعة الإسلامية هى مصدر التشريع (حتى ولم تكن هذه هى الحال فى الحقيقة). هذه الحكومات كانت تسعى إلى السيطرة على الدين بدمج المؤسسات الدينية داخل جهازها الإدارى ـ داخل وزارات العدل والتعليم والشئون الدينية. ومع استثناءات قليلة كان الاتجاه العام وتوقعات وأهداف الحكومات ونخبها ذات التعليم الغربى هو خلق دول حديثة تتم صياغتها وفق النموذج الغربى.

وأيديولوجيا، كان لابد للاتجاه السائد، سيرا على نهج النماذج الغربية، أن يفرض أشكالا علمانية من الهوية والتضامن الوطنى بحيث ينحصر الدين فى نطاق الحياة الخاصة بدلا من الحياة العامة. وسادت أشكال محلية (مصرية وسورية وليبية) أو إقليمية ـ لغوية (عربية أو بعثية) من القومية أو الاشتراكية. وبدأ هذا الاتجاه العلمانى يتغير بشكل يكاد ألا يكون ملحوظا فى الستينيات، وعلى أى حال، فإن التغيير لم يلبث أن صار أكثر علانية فى السبعينيات والثمانينيات. وعلى نحو ما تكشف الأمثلة من السودان ومصر وليبيا وإيران، اختلف استخدام الإسلام وإظهاره من مكان لآخر بشكل له مغزاه. إذ إن الفروق بين البيئات الاجتماعية السياسية والقيادة والظروف الاقتصادية هى التى حسمت الكيفية التى تم بها تعريف الإسلام وتطبيقه. وبالمثل برهن الإسلام كونه تحديا وتهديدا معا ـ فهو مصدر للاستقرار وعدم الاستقرار، وهو مصدر للشرعية والتمرد، تستخدمه الحكومات الموالية للغرب والمعادية للغرب على السواء. فالحكام العسكريون (أو العسكريون السابقون) مثل معمر القذافى فى ليبيا، وجعفر محمد النميرى فى السودان، وأنور السادات فى مصر، وذو الفقار على بوتو فى باكستان والجنرال ضياء الحق فى باكستان، كلهم لجئوا إلى الإسلام لتقوية شرعيتهم، ولحشد التأييد الشعبى ولتبرير سياسة الحكومة. وعلى النقيض من ذلك كان الحبيب بورقيبة فى تونس وشاه إيران يسيرون فى نهج علمانى أكثر وضوحا وصراحة.

كان كل من السادات والقذافى والنميرى يشتركون فى رابطة مشتركة كانت تربطهم بالزعيم المصرى الملهم جمال عبد الناصر. فقد تولى كل من القذافى

والنميرى مقاليد السلطة سنة ١٩٦٩ ، وصاغوا ثوراتهم على غرار ثورة عبد الناصر فى يوليو ١٩٥٢ واصطفوا مع جماعة ناصر فى القومية الاشتراكية العربية برؤيتها عن الوحدة العربية . وفى سنة ١٩٧٠ وقع القذافى وناصر والنميرى ميثاق طرابلس الذى كان يهدف إلى الاندماج الكامل لليبيا ومصر والسودان . وتم توقيع ميثاق مماثل مع أنور السادات خليفة عبد الناصر ولكن الفشل كان مآله النهائى ولم يوضع موضع التطبيق .

وفى غمرة الصحوة من الهزيمة العربية ١٩٦٧ ، وما أثبتته من اهتزاز الثقة فى القومية العربية ، تحولت الحكومات الثورية القومية ـ الاشتراكية فى كل من ليبيا والسودان ومصر صوب الإسلام لكى يدعموا ركائز أيديولوجياتهم الوطنية المتردية .

ليبيا :

«أيها الناس ، مزقوا كل الكتب المهمة التى لا تدفع إلى الأمام بقيم التراث العربى وتراث الإسلام ، فى الاشتراكية والتقدم» ـ معمر القذافى (ترجمة عن الإنجليزية لتعذر الوصول إلى النص الأصلى ـ المترجم) .

بهذه الكلمات الصادمة ، أعلن معمر القذافى ثورته الثقافية واسعة المدى ، وهى رؤية اشتراكية وطنية تضرب بجذورها فى تراث ليبيا العربى والدين الإسلامى(١) . وثمة عدد قليل من القادة فى العالم الإسلامى استحوذوا على انتباه الغرب وكانوا رمزا لـ «التطرف والإرهاب الإسلامى» فى السبعينيات والثمانينيات على نحو أكثر إزعاجا من القذافى . فقبل شعارات الخومينى (الثورة فى إيران) بزمن طويل كانت لوحات الإعلانات فى ليبيا تشير إلى تولى القذافى زمام السلطة فى الفاتح من سبتمبر معلنة : «الفاتح ثورة إسلامية»(٢) .

لقد تأثر تطور ليبيا الحديث تأثيرا شاملا بحادثين . ففى سنة ١٩٥٩ تم اكتشاف البترول هناك ، وبذلك صار هذا البلد الفقير بسكانه المليون ، والذى كان يعتمد اقتصاديا على بريطانيا وأمريكا ، منتجا رئيسيا فى غضون عشر سنوات . وفى سنة ١٩٦٩ قام معمر القذافى بانقلاب درامى جعله يمسك بزمام السلطة . ومثل

الحركات الثورية المماثلة فى العالم العربى، والتى تولت السلطة فى مصر وسوريا والعراق والجزائر خلال أواخر الخمسينيات وأوائل الستينيات، كان الأساس الجوهرى الذى قام عليه الانقلاب الليبى هو الإصلاح الاجتماعى الاقتصادى الذى كان ضروريا بسبب فشل الملكية الخاضعة للنفوذ الغربى. وتحت قيادة القذافى تم نسج ثلاث أفكار متداخلة فى هوية ليبيا الأيديولوجية: القومية العربية، والاشتراكية، والإسلام.

كان لجوء القذافى إلى الإسلام متأثرا بتدينه الشخصى والحقائق الاجتماعية السياسية فى بلاده. «**لقد كان الإسلام وسوف يبقى اللحمة الأساسية للمجتمع الليبى، فالدين باعتباره الوحدة الأولية فى الولاء والهوية، كان رمزا سياسيا بالغ الأهمية فى السيطرة على الجماهير وحشدها**»[٣]. وبعد أن تولى القذافى السلطة فى سبتمبر ١٩٦٩، تحول صوب الإسلام لكى يزيد من شرعيته وشرعية ثورة ليبيا الاشتراكية، وأيضا لكى ينشر نفوذه فى العالم العربى والإسلامى[٤].

أطاح القذافى بالنظام الملكى المحافظ للملك إدريس، الذى كان حقه فى الحكم قد اكتسب شرعية إسلامية بانحداره من نسل زعيم تجديدى إسلامى فى القرن التاسع عشر هو محمد بن السنوسى (١٧٨٧ ـ ١٨٥٩)، الذى كان قد أسس دولة إسلامية فى ليبيا. ومن ثم فليس من المدهش أن القذافى ومجموعة الضباط الشبان الذين أطاحوا بالملك، وجدوا أنه من المفيد، إن لم يكن من الضرورى، أن يبرروا تصرفاتهم على أساس إسلامى. وكانت تصريحات القذافى الأولى تضع حكومته الجديدة على مسار عربى اشتراكى يتمتع بشرعية إسلامية: «اشتراكية تنبع من الإسلام الدين الحق والقرآن الكريم»[٥] (أعدنا الترجمة من الإنجليزية لتعذر الحصول على النص العربى ـ المترجم).

وخلال السبعينيات قام القذافى بسلسلة من الإصلاحات التى أعادت تأكيد تراث ليبيا العربى ـ الإسلامى، وبذلك استخدم الإسلام لتدعيم أيديولوجيتها الوطنية وتعزيز القومية الاشتراكية العربية. هذا التأكيد جمع بين إيمانه الأصلى بالقومية العربية والإسلام، بالوحدة العربية والوحدة الإسلامية. وتم كبت مظاهر ماضى ليبيا الأوربى المسيحى الاستعمارى (إيطالية وبريطانية وأمريكية) أو استبدالها. إذ أغلقت الكنائس، وحُرمت الأنشطة التبشيرية، وتم إغلاق القواعد

العسكرية البريطانية والأمريكية. وأعيدت اللغة العربية لغة رسمية؛ وحلت الأسماء العربية وعلامات الشوارع العربية محل الأسماء والعلامات الأوربية. ومنعت الشريعة الإسلامية شرب الكحوليات، والملاهى الليلية والقمار، وتم تأسيس جمعية النداء الإسلامى من أجل الدعوة إلى الإسلام فى الداخل وفى الخارج. وتمت إعادة فرض الحدود الإسلامية على المجرمين: قطع يد السارق، ورجم الزناة. وعلى أية حال، فإذا دققنا فى الأمر بروية وإمعان، سنجد أن الشريعة الإسلامية قد بقيت فى الواقع هامشية بالنسبة للمجتمع الليبى على الرغم من الضجة والصخب من جانب الحكومة الليبية والصحافة الغربية.

وخلال الشطر الأخير من السبعينيات، أصدر القذافى خطته الكبرى، وهى عبارة عن رؤية يوتوبية للمجتمع فى «الكتاب الأخضر» وقد كان عنوانه متعمداً للإيحاء بمزاعمه الإسلامية والكونية؛ إذ يؤمن المسلمون بأن القرآن هو كلمة الله ومصدر الهداية للمجتمع المسلم. وهم يعترفون بأن اليهود والنصارى أهل كتاب. وكان للصينيين الكتاب الأحمر الخاص بهم، وهو المرشد الأيديولوجى الذى وضعه ماوتسى تونج لثورة العالم الثالث. وبما أن اللون الأخضر مرتبط بالنبى محمد، فإنه يمكن فهم عنوان «الكتاب الأخضر» باعتباره بديلا إسلاميا واختيارا للعالم الثالث أيضا. كذلك، فمثلما كان للصين حرسها الأحمر، أنشأ القذافى أيضا الحرس الثورى الأخضر لتطبيق ثورته الثقافية.

ويضم الكتاب الأخضر ثلاثة مجلدات صغيرة، حل مشكلة الديموقراطية (١٩٧٥)، حل المشكلة الاقتصادية الاشتراكية (١٩٧٧)، والأسس الاجتماعية للنظرية العالمية الثالثة (١٩٧٩). وتم تدريسه فى المدارس، وأصبحت قراءته مطلوبة من المواطنين الليبيين، وتمت الدعاية له من خلال ملصقات الحوائط التى لا تحصى والتى بدا أنها تتحكم فى المشهد الليبى العام. وتقييم القذافى لمعاناة العالم العربى وضعه فى فئة الإحياء الإسلامى التقليدى. إذ احتفى الكتاب الأخضر بالكثير من الموضوعات المشتركة بين القومية العربية والفكر الإسلامى المعاصر: مثل مكافحة الاستعمار، ومناهضة الإمبريالية؛ والاعتماد على الغرب باعتبار ذلك كله سبب الضعف الإسلامى وفقدان الهوية، والظلم الاجتماعى الذى يميزه الاستغلال والفساد؛ العودة إلى الإسلام لاستعادة القوة والعظمة العربية الإسلامية، والجديد

الذى جاء به القذافى عن الاشتراكية الإسلامية أو العدالة الاجتماعية. ونادى القذافى بالعودة إلى الإسلام الذى يقدم هداية شاملة للإنسانية: **«يجب علينا أن نأخذ القرآن باعتباره النقطة المحورية فى رحلتنا فى الحياة لأن القرآن كامل؛ إنه النور وفيه حلول لمشكلات الإنسان.... من الأحوال الشخصية إلى .... المشكلات العالمية»**(٦) (ترجمنا النص عن الإنجليزية لعدم توافر النص الأصلى ـ المترجم).

وقد عجَّل الكتاب الأخضر بنظرية القذافى العالمية الثالثة بأيديولوجيتها الثورية الكونية، من أجل خلق نظام سياسى واجتماعى جديد ـ وهى بديل ثالث للبديلين الكبيرين الحديثين فى الرأسمالية والماركسية. وعلى الرغم من الأساس الأيديولوجى الأولى الإسلامى للكتاب الأخضر، فإن الفصلين الأخيرين حذفا أية إشارة إلى الإسلام؛ إذ كانت طموحات القذافى أكثر إتساعا. فأولا، كان المقصود أن يكون الكتاب الأخضر تجربة للمجتمع الليبى، بحيث يصلح نموذجا للعالم الثالث. وثانيا، إن هدفه الثورى كان خلق نظام عالمى شعبى اشتراكى جديد يكون الكتاب الأخضر له هاديا ومرشدًا؛ **«إن الكتاب الأخضر هو المرشد لتحرير الإنسان، والكتاب الأخضر هو الإنجيل، الإنجيل الجديد. إنجيل عصر جديد، عصر الجماهير»**(٧).

لم يكن إنجيل القذافى الجديد للعالم أكثر من امتداد لقراره السابق بأن يطبق صيغته الخاصة من الاشتراكية التى تتمايز عن الأيديولوجيات الأجنبية السائدة والتى قامت على دعامتين هما العروبة والإسلام:

«إن اشتراكيتنا عربية وإسلامية فى آن. إننا نقف فى منتصف الطريق بين الاشتراكية والشيوعية، وبين الاشتراكية والرأسمالية. إن اشتراكيتنا تنبع مباشرة من حاجات العالم العربى ومتطلباته، وتراثه، وحاجات المجتمع. إنها تتكون من العدالة الاجتماعية التى تعنى الكفاية فى الإنتاج والعدالة فى التوزيع. هذه المبادئ نجدها فى الدين الإسلامى، ولا سيما فى فريضة الزكاة»(٨). (الترجمة عن الإنجليزية لعدم الحصول على النص الأصلى ـ المترجم).

وطبق القذافى رؤيته للمجتمع خلال منتصف السبعينيات، ليقيم دولة شعبية اشتراكية جماهيرية. وتم تأسيس هوية ليبيا وأيديولوجيتها الشعبية الجديدة فى

مارس سنة ١٩٧٧ ، عندما قام المؤتمر الشعبى العام ، الذى حل محل مجلس الثورة الحاكم ، بتغيير الاسم من الجمهورية العربية الليبية إلى الجماهيرية الشعبية الاشتراكية العربية الليبية . وتمت إعادة تنصيب القذافى رئيسا للجمهورية لكى يصبح الفيلسوف ، المنظر للثورة . وإذ خلط التصريحات الشعبية الأيديولوجية بالتجارب السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، قام القذافى بثورة ثقافية . وعلى أية حال ، فإنها لم تكن قائمة على أساس على الهداية الربانية من القرآن أو السنة النبوية ، وإنما على أساس من فكر القذافى الذى يحطم التقاليد .

وكان للجماهيرية الليبية أن تصير دولة شعبية . وصارت ليبيا حكومة شعبية غير مركزية بمشاركة مجالس شعبية سيطرت على مكاتب الحكومة ومدارسها والإعلام والكثير من المؤسسات . وشجع القذافى المجالس الشعبية على أن تستولى على سفارات ليبيا ومساجدها .

وتضمنت السياسة الاقتصادية للكتاب الأخضر إنهاء الملكية الخاصة ، والأجور والإيجار لصالح سيطرة العمال ومشاركتهم فى وسائل الإنتاج . بدأ تطبيق التجربة الاشتراكية الجديدة سنة ١٩٧٨ ، وفرض على الليبيين التقيد بملكية منزل واحد ، وذلك لمواجهة مشكلة الإسكان فى ليبيا . أما تجارة التجزئة فلم يتم إلغاؤها . وجرى تشجيع عمال المصانع على الاستيلاء على مصانعهم ، وانتشرت برامج الإدارة الذاتية فى كل الشركات العامة فى ليبيا حينما صار العمال بين عشية وضحاها شركاء فى هذه الثورة العمالية(٩) .

إسلام القذافى :

بينما وجدت وسائل الإعلام الغربية جاذبية فى الحديث عن دولة ليبيا الأصولية الإسلامية وأن تعتبر الكثير مما فعله القذافى أو هدد بأن يفعله إسلاميا ـ القوانين الإسلامية ، القنابل الإسلامية ، الإرهاب الإسلامى ـ تصاعد الاستياء من القذافى بين العديد من المسلمين ؛ إذ إن القذافى أخضع الإسلام لمصالحه الخاصة وأيديولوجيته الثورية ، كما استخدم الإسلام فى تصدير نفوذه إلى العالم الإسلامى ، كما استحق إدانة المسلمين داخل ليبيا وخارجها لتفسيره غير الصحيح للإسلام . لقد كان القذافى ، وليس علماء الدين ، هو الذى وضع تعريفا للإسلام .

وعلى الرغم من أنه استخدم الإسلام لإسباغ الشرعية على القومية العربية ودولته الشعبية الراديكالية، فإنه لم يكن متسامحا مع الأصوات والرؤى الإسلامية البديلة. إذ أدان العلماء على اعتبار أنهم «رجعيون» ورفض دورهم المؤثر باعتبارهم حماة الإسلام، وسعى إلى إصلاح تفسيرهم للإسلام الذى استمر على مدى القرون. **«بما أن المسلمين قد شردوا عن الإسلام فإن المراجعة مطلوبة. إن الثورة الليبية ثورة تصحح الإسلام وتقدم الإسلام بشكل صحيح، وتنقى الإسلام من الممارسات الرجعية التى ألبسته لباسا رجعيا ليس لباسه»**(١٠). (الترجمة عن الإنجليزية ـ المترجم).

وقال القذافى إن من حق كل المسلمين المتعلمين (وليس القيادة الدينية التقليدية فقط) تفسير الإسلام. وقدم القذافى هذا الأساس المنطقى لكى يفسر العقيدة والممارسة الإسلامية بحرية وبشكل شاذ. وأنتج ما اعتبره ناقدوه إسلاما راديكاليا برفض الجوانب الأساسية فى التراث الإسلامى لتأييد الجماهيرية الليبية ونظريته العالمية الثالثة.

وعلى النقيض من الأنماط الشائعة، لم تكن ليبيا القذافى دولة أصولية مرتبطة بالعودة الحرفية الصارمة إلى الإسلام. وكان صنف الإسلام الذى يقدمه القذافى مبتدعا إلى درجة كبيرة، وبدا فى عيون كثير من المسلمين مراجعة جذرية ترقى إلى مستوى الزندقة. وأكبر مثال على تفسير القذافى الابتداعى للإسلام يتعلق بمكانة الشريعة فى الدولة. وتقليديا، كان المعيار المقبول لدولة إسلامية هو الاعتراف الرسمى من الحاكم بالشريعة. ولكن القذافى نحى الشريعة جانبا. إذ إن الكتاب الأخضر حل محل الدور التقليدى الشامل للشريعة. فالقرآن والكتاب الأخضر الذى أصر القذافى على أن أصوله وجذوره فى القرآن، صار هو الأساس الأيديولوجى للمجتمع الليبى. وعلى أية حال، فإن القرآن قد انحصر فى نطاق الحياة الخاصة (الشعائر الدينية مثل الصلاة والصوم والزكاة) على حين كان كتاب القذافى الأخضر، وليس الشريعة الإسلامية، هو الذى يحكم السياسة والمجتمع.

وقد أنكر القذافى أيضا بجسارة حقيقة السنة النبوية وقوتها الإلزامية، وغير تاريخ التقويم الإسلامى، وأعلن أن الحج الإسلامى ليس إلزاميا، وساوى بين

الزكاة والتأمين الاجتماعى، وخلافا للتقاليد، أصر على أن الزكاة يمكن أن تكون متغيرة القيمة بدلا من قيمة ٥ , ٢ ٪ الثابتة[١١].

وقد أدى اغتصاب القذافى للسلطة الدينية وتفسيره للإسلام إلى الصدام مع الزعماء الدينيين الذين رفضوا هجومه على سلطتهم ومصالحهم كما رفضوا إعادة تفسيره للعقيدة الإسلامية. وقد أدان العلماء بدعة القذافى وتفسيراته ـ رفضه للقوة الإلزامية للسنة النبوية، ووضعه الكتاب الأخضر محل الشريعة وحكمها، وإلغاءه الملكية الفردية ـ لانحرافها عن التقاليد الإسلامية. وقد برر القذافى حكمه الفردى باعتباره قائدا ومنظرا سياسيا دينيا ورفضه للزعماء الدينيين التقليديين باسم سلطة الشعب والعدالة الاجتماعية الإسلامية. وكانت المجالس الشعبية قد تلقت توجيهات **«بالاستيلاء على المساجد»** وتخليصها من **«الاتجاهات الوثنية» والأئمة المتهمين «ببث الحكايات الزندقية التى تزايدت على مدى قرون من التدهور والتى شوهت الدين الإسلامى»**[١٢].

كذلك واجهت سلطة القذافى وشرعيته تحديا من قبل الحركات الإسلامية مثل الإخوان المسلمين وحركة التحرير الإسلامية. وفى بلد تكون فيه المعارضة المنظمة خطرا داهما، واجه النظام الذى استخدم الإسلام لزيادة شرعيته معارضة باسم الإسلام ليس فقط من جانب المؤسسة الدينية ولكن من الحركات الإسلامية أيضا. هؤلاء الناشطون كانوا يشاطرون القذافى انتقاداته للمؤسسة الدينية باعتبارها عقبة فى سبيل التغيير، ولكنهم اعتبروا القذافى انتهازيا عسكريا استغل الإسلام وشوهه لخدمة غاياته الخاصة. وفى المقابل فإن القذافى يعتبر الإخوان المسلمين، وهى حركة دينية سياسية قوية فى مصر وفى السودان المجاور، بمثابة تنظيم سياسى تشكل أيديولوجيته، وهدفه، وتنظيمه (العداء للاشتراكية، الجامعة الإسلامية، الهيراركية) تهديدا مباشرا لرؤيته الشعبية الاشتراكية القومية العربية. وقد تسرب حزب التحرير الإسلامى النشط فى الأردن وتونس ومصر وليبيا إلى العسكريين وشارك فى محاولات الانقلاب سنة ١٩٨٣ وسنة ١٩٨٤[١٣]. ولم تنقطع التقارير عن المعارضة الإسلامية المسلحة أواخر الثمانينيات والتسعينيات؛ إذ تم إعدام أعضاء من جماعات أشير إليها باسم الجهاد وحزب الله سنة ١٩٨٧، كما أن نشاط الطلاب المسلمين صار أكثر جذبا للانتباه سنة ١٩٨٩ عندما زادت أعداد الفتيات اللاتى

يرتدين الحجاب فى الحرم الجامعى ونشبت مظاهرات الطلاب فى جامعة الفاتح بطرابلس، والتى نُسبت إلى الإخوان المسلمين، كما استؤنفت المناقشات السياسية بالمساجد[١٤]، وفى خريف ١٩٨٩ أسهم المسلحون الإسلاميون فى مواجهة دامية ضد قوات الأمن، وقد وصمهم القذافى بأنهم «السرطان، والموت الأسود، والإيدز»[١٥]. واستنتج أحد المراقبين أن : «الحركة الإسلامية فى ليبيا ربما تشكل أوضح وأقوى معارضة محتملة فى الجماهيرية»[١٦].

السياسة الخارجية :

منذ أن صور القذافى نفسه فى صورة الزعيم الثورى الأكبر فى العالم الإسلامى، شكل الإسلام عنصرا مهما فى تصدير ليبيا لثورتها الثقافية. ومثل العربية السعودية مزجت ليبيا دعوات التضامن الإسلامى بالثروة البترولية لكى ترقى بدورها كزعيمة فى العالم الإسلامى. ولم يكن الإسلام أبدا العامل الوحيد وإنما كان من بين عوامل عديدة فى سياسة ليبيا الخارجية، مع العروبة، والإفريقية، والعالم الثالث الأوسع نطاقا. وفضلا عن ذلك، غالبا ما تكون هناك صعوبة فى الفصل بين البلاغة والحقائق، إذا ما وضعنا فى اعتبارنا برجماتية القذافى وهواه إلى المبالغة البلاغية، وما تسبغه عليه وسائل الإعلام الغربية والولايات المتحدة من صورة تفوق حجمه وتصوره مصدرا كبيرا للإرهاب باتساع العالم.

نمت نزعة القذافى للمغامرة فى الخارج من خلال رغبته فى أن يملأ مكان بطله جمال عبد الناصر زعيما للعالم العربى وأن ينال الاعتراف بطلا لإفريقيا والعالم الثالث. وقد استلهم رؤيته العالمية المقاتلة مبكرا من تفسيره للإسلام، ورسالته التوسعية ودعوته الكونية، وعلاقته بتحرير العالم. كما أنه تعلم من نموذج ناصر ومناهجه ومن نموذج فيصل ملك السعودية وأساليبه وكلاهما استخدم البلاغة الإسلامية والمنظمات الإسلامية أواخر الستينيات لكى ينافس على الزعامة الدولية فى العالم الإسلامى؛ ونتيجة لهذا، كان القذافى يخلط بين نشاط الدعوة ودعايتها والسياسات الثورية عندما تكون هناك جدوى من ذلك. وكانت سياساته الراديكالية تنطلق من رؤية عالمية تدين الغرب باعتباره الشيطان، ولا سيما الولايات المتحدة الأمريكية، وتنسب كل شرور العالم العربى والعالم الإسلامى (كما يفعل العالم

الثالث كله فى الواقع) إلى الاستعمار الأوربى والاستعمار الأمريكى الجديد، وإلى دولة إسرائيل. وقد رفض القذافى الشيوعية (الإلحاد الماركسى وقيمه) كأيديولوجية، ولكنه لم يجد صعوبة فى صف ليبيا إلى جانب الاتحاد السوفيتى وأوربا الشرقية.

وبالنسبة للقذافى، فإن الهدف فى عالم يسيطر عليه الغرب هو القصاص والنضال من أجل التحرير الوطنى[17]. وقد استخدم الدعوات الأيديولوجية إلى الوحدة العربية، والوحدة الإسلامية الشاملة وتحرير العالم الثالث. وكانت ليبيا تمول الحكومات، والمنظمات الإسلامية، والحركات المتطرفة من كل لون حول العالم. كما منحت ليبيا المدارس والمساجد والمستشفيات ومولت مشروعات التطور الاقتصادى وكذلك عمليات الخطف والتفجير بالقنابل والاغتيال. ودعا القذافى إلى تدمير إسرائيل بنفس السهولة التى دعا بها إلى الإطاحة بالعربية السعودية أو مصر. كما أنه ساند، أو زعم أنه ساند. طغاة من أمثال عيدى أمين فى أوغندا وجان ـ بيدل بوكاسا فى جمهورية إفريقيا الوسطى وحركات تحرير الأقليات المسلمة فى الفيلبين وجنوب تايلاند والحركات الإسلامية المتطرفة من مصر إلى أندونيسيا، ومجموعة أبو نضال الفلسطينية المتطرفة والجيش الجمهورى الأيرلندى.

وبسبب التعريف المبكر لليبيا بأنها «دولة إسلامية أصولية»، بسبب تطبيقاتها للشريعة الإسلامية والحدود، فإن الإرهاب الذى رعته دولة ليبيا، بغض النظر عن دوافعه، تم ربطه بدون تمييز بالإسلام، سواء كان من يمارسونه الجيش الجمهورى الأيرلندى، أو المنظمات الفلسطينية العربية أو الشيوعيين الماويين[*]، أو المتطرفين الإسلاميين. وبغض النظر عن توجه الحركة وأصولها، فإن ارتباطها بليبيا كان غالبا ما يساوى الاعتراف بالتطرف العنيف. والواقع، إن حكومات كثيرة فى العالم الإسلامى غالبا ما وجدت فى ليبيا سببا ظاهريا جاهزا لكى تحط من قدر حركات المعارضة.

والمثال التنظيمى الأولى عن استخدام ليبيا الإسلام لترقية نشاطاتها فى العالم الإسلامى يتمثل فى جمعية النداء الإسلامى. ففى داخل سياق ما بعد ١٩٦٧ فى العالم الإسلامى، مع التأكيد المتجدد على الهوية والتضامن الإسلامى محليا وعالميا، أسس مجلس قيادة الثورة فى ليبيا الجمعية سنة ١٩٧٢ لتكون أداة رئيسة

(*) أى الشيوعيون من أتباع ماوتسى تونج. (المترجم).

لسياسة ليبيا الخارجية. ولم يكن هدفها ببساطة مجرد الدعوة وترقية الإسلام فى الوطن وإنما نشره خارجيا باعتبار ذلك جزءا أساسيا فى الأهداف الدبلوماسية والسياسية لليبيا. وكانت وسائل الإعلام الجماهيرية، والنشرات الدينية، ونشاطات الدعوة، وبناء المساجد وكذلك خدمات الرعاية الصحية والاجتماعية بين الأدوات الرئيسية لنشر نفوذ ليبيا السياسى. وقد لاحظ دبلوماسى سابق من جامبيا. وهو يتذكر النفوذ الليبى فى إفريقيا أن:

«أولئك الذين خدموا منا كدبلوماسيين من إفريقيا فى هذه الأجزاء من العالم يعرفون أن تلك الأموال الطائلة قد أنفقت على هذا النوع من المغامرات. إذ ليس هناك بلد إسلامى، أو به عدد كبير من المسلمين، لم يتلق نوعا من الدعم المالى من الليبيين لكى يبنى مسجدا ذا حجم كبير»(١٨).

وإذ خلطت ليبيا بين الدبلوماسية وأنشطة جمعية نداء الإسلام دخلت فى السبعينيات وأوائل الثمانينيات فى منافسة مع السعودية على استخدام الإسلام، وتوظيف البترودولار لكى تمد نفوذها من جماعات الطلاب المسلمين إلى حركات التحرير. وهكذا مثلا، كانت ليبيا فى أوائل السبعينيات واحدة من أوائل وأقوى المساندين لجبهة المورو الوطنية للتحرير ذات الاتجاه الانفصالى جنوب الفيلبين، ووفرت الملاذ لقادتها ومدت نطاق المساعدة من الأنشطة الدينية واللاجئين إلى الدعم العسكرى والدبلوماسى(١٩) وكانت كل من ليبيا والسعودية من أهم المحركين لجمع حكومة ماركوس وجبهة المورو لتوقيع اتفاقية طرابلس سيئة المصير.

وغالبا ما أدى تركيز إدارة ريجان على القذافى وليبيا، والاهتمام الذى أغدقته وسائل الإعلام عليهما، إلى رفع القذافى وبلده الإفريقى الصغير نسبيا إلى أهمية عالمية تتجاوز إمكانياته إلى حد بعيد كما تتخطى إمكانياته وتحجب النشاطات الإرهابية الأكثر انتشارا للاتحاد السوفيتى وسوريا. بالإضافة إلى ذلك، أدت شهرة ليبيا كدولة أصولية إسلامية إلى مساواة القذافى والإرهاب بالإسلام، ومساواة كل الأنشطة الإسلامية بالراديكالية والتطرف. وبحلول منتصف الثمانينيات، كانت الحكومات فى الشرق الأوسط وإفريقيا وجنوب آسيا وكذلك فى الولايات المتحدة وأوربا قلقة إن لم تكن تدين التدخل والعنف الليبى فى الخارج. وترسخت شهرة

ليبيا كنظام راديكالى مؤيد للثورة والإرهاب تماما. وبالنسبة لإدارة ريجان، صار القذافى والخومينى رمزين للإرهاب العالمى، يهددان «إمبراطورية الشر». ولم تعد حكومات كثيرة فى إفريقيا، وهى منطقة رئيسية للنشاط الليبى، تعتبر وجود جمعية نداء الإسلام مصدرا مقبولا لميزانيات التطوير أو لقدر أكبر من التضامن الإسلامى. ففى عيونهم، كان دعم ليبيا السياسى للناشطين الإسلاميين المسلحين والمجموعات الثورية يشكل تهديداً لأمنهم يفوق المساعدة التى يقدمها لهم بكثير[٢٠]. وخبا نفوذ ليبيا وتصديرها الإسلام فى الثمانينيات فى أجزاء كثيرة من العالم، عندما صارت حكومات كثيرة ومنظمات إسلامية عديدة كاشفة لأساليب ليبيا ونضبت مواردها البترولية وأصاب البرود علاقاتها بالاتحاد السوفيتى.

السـودان:

فى يوم ٨ سبتمبر ١٩٨٣ أعلن جعفر محمد نميرى «ثورة إسلامية» كان لها تأثيرها على السياسة والقانون والمجتمع السودانى وكان السودان أكبربلدان إفريقيا، ومنذ ذلك الحين فصاعداً صار جمهورية إسلامية تحكمها الشريعة الإسلامية. ومثل معمر القذافى، جاء النميرى إلى السلطة عن طريق انقلاب عسكرى سنة ١٩٦٩، عندما استولى الضباط الأحرار بقيادة العقيد نميرى على السلطة فى ثورة مايو، وكانت هناك ثلاث قوى أيديولوجية هامة فاعلة فى السودان: الإسلام واشتراكية جمال عبدالناصر العربية والشيوعية، ونتيجة لانقلاب شيوعى فاشل قام به الحلفاء اليساريون السابقون سنة ١٩٧١، انقلب النميرى إلى عدو لدود للشيوعية وحليف قريب للولايات المتحدة وأنور السادات حاكم مصر. وكانت الرابطة مع السادات من القوة بحيث كان السودان البلد العربى الكبير الوحيد الذى لم يقطع العلاقات الدبلوماسية مع مصر بعد أن وقع السادات اتفاقات كامب ديفيد.

وكانت العوامل الشخصية مع العوامل السياسية سواء بسواء وراء تبنى النميرى للاتجاه الإسلامى فى حياته وحكمه. وبحلول سنه١٩٧٧ كانت السياسات المحلية والتيارات الإحيائية الإسلامية الأوسع فى العالم العربى بمثابة عوامل مساعدة على تكثيف دور الإسلام فى السياسات السودانية، وكان اللجوء إلى الإسلام يقدم مخرجًا أمام النميرى من الوضع المتدهور؛ إذ إن سلسلة من الأحداث جرت فى

السبعينيات قللت باطراد من خياراته السياسية ، فبعد الانقلاب الفاشل سنة ١٩٧١ الذى نجا خلاله من الموت بصعوبه بالغة ، صار أكثرمراعاة للدين وامتنع عن شرب الخمر ولعب القمار كما بات معاديًا صارمًا لليسار. وعلى أيه حال كان النوع الذى قدمه النميرى من الاشتراكية العربية قد فشل فى أن يكون أيديولوجية وطنية إذ أثبتت فشلها فى أن تجمع التأييد الشعبى المحلى فى مواجهة اقتصاد منهار، كما فشلت فى توحيد المصالح الدينية والعرقية ـ القبلية المتنافرة . وخرج الدين الوطنى السودانى عن نطاق السيطرة. وفى استجابة لضغوط البنك الدولى وصندوق النقد الدولى رفع السودان الدعم الحكومى عن مواد تموينية مثل الخبز والسكر مما أدى إلى مظاهرات شعبية معادية للحكومة واضطرابات بسبب الطعام سنة ١٩٧٩ ومرة ثانية سنة ١٩٨٢ . واستشرى التمرد فى الجنوب الذى تسكنه أغلبية غير مسلمة. كذلك استمر التحدى يواجه نميرى من جانب «الجبهة الوطنية»، وهى تحالف للتنظيمات الوطنية الإسلامية. كما جابه ناقديه الإسلاميين فى «الجبهة الوطنية» واحتواهم بأن قام هو نفسه باستغلال الدين لزيادة شرعيته. وقد أكدت تصريحاته العامة على فهم سلفى للإسلام، مشابه لذلك الفهم الذى تبنته المنظمات الإسلامية التى كانت تعارض حكمه، أى الأنصار أتباع المهدى والإخوان المسلمين. بل إنه ألف كتابا بعنوان «لماذا الطريق الإسلامى؟»، عن تأكيده المتزايد على الإسلام، مدافعا عن تطبيق الشريعة الإسلامية فى السودان[٢١] . كان لجوء النميرى إلى الإسلام يستند على استمرارية الطابع الإسلامى للتاريخ السياسى والثقافة الاجتماعية السودانية . ومن ثم، كان يعتقد أن هناك إمكانية فى أن يؤدى هذا إلى تقوية التأييد الشعبى بين المسلمين الذين تبلغ نسبتهم ٧٠٪ من السكان حتى لو أدى ذلك إلى القطيعة مع ثلث البلاد الجنوبى المسيحى والوثنى .

وعقد النميرى صفقة مع الجبهة الو طنية سنة ١٩٧٩ بتوقيع ميثاق المصالحة الوطنية، الذى ساعد المعارضة الإسلامية على العودة إلى الحياة العامة. وتمكنت الأحزاب السياسية الإسلامية من أن تتنافس بنجاح على الفوز بالمقاعد البرلمانية فى الانتخابات الوطنية. إذ إن الإخوان المسلمين، وهو تنظيم إسلامى نشط له أتباع كثيرون بين خريجى الجامعات والمهنيين فى المناطق الحضرية، ارتبطوا برباط حميم مع الحكومة. فقد عين النميرى الدكتور حسن الترابى، زعيم الإخوان المسلمين

الذى تعلم فى السوربون، وعميد كلية الحقوق السابق بجامعة الخرطوم، فى منصب المحامى العام. ودخل الإخوان المسلمون فى الوزارة والمناصب المهمة فى المؤسسات الرئيسة. وصار الإسلام باطراد نقطة حشد ومصدرا للانقسام والمعارضة فى السياسة السودانية فى آن معا.

كانت قوانين النميرى «الإسلامية» فى سبتمبر سنة ١٩٨٣ علامة على التأسيس الرسمى لمسار السودان الإسلامى. دلك أن العقوبات الإسلامية التقليدية مثل الجلد جزاء شرب الخمر، وقطع يد السارق، والموت جزاء الارتداد عن الإسلام، تم تطبيقها. وعلى النقيض من ليبيا وباكستان، حيث تم تشريع العقوبات الإسلامية ولكن تنفيذها كان نادرا، صار قطع الأيدى جزاء السرقة أمرا شائعا فى السودان. كان برنامج الأسلمة فى السودان إلى حد كبير هو «إسلام النميرى»، إذ كانت القوانين «الإسلامية» الجديدة تعلن أسبوعيا لكى تناسب حاجاته ونزواته، وكانت الترتيبات والسياسات الإسلامية تصاغ فى عجالة بطريقة القطعة قطعة ولتلبية أغراض معينة، بدون استشارة المحامى العام أو قاضى القضاة. وكانت القوانين تصدر بمرسوم جمهورى رئاسى، وليس عن طريق التشريع. وقام النميرى بالتحايل على القضاء السودانى الراسخ بإنشاء «محاكم ناجزة» خاصة. وتم القبض على الآلاف ليمثلوا أمام قضاة عينتهم الحكومة، غالبا ما كانت محاكمهم تعمل بما يشبه المحاكم العسكرية، مستخدمة العقوبات «الإسلامية» مثل الجلد بحرية تامة فى جرائم متنوعة. وكان يطلب من موظفى الحكومة والقادة العسكريين أن يقسموا يمين الولاء للنميرى باعتباره حاكما مسلما (وهى البيعة التى فرضها الخلفاء الأوائل فى الإسلام)، بل إن النميرى حاول دونما نجاح أن يتخذ لقب الإمام، أى الزعيم الدينى والسياسى للأمة المسلمة.

وفى سنة ٨٣ ـ ١٩٨٤ استخدم النميرى التصرفات العامة شديدة البهرجة لكى يضفى الطابع الدرامى على نظامه الإسلامى الجديد، إذ أطلق سراح ثلاثة عشر ألف سجين لكى يمنحهم «فرصة ثانية» فى ظل الشريعة الإسلامية؛ وصب خموراً يبلغ ثمنها أحد عشر مليونًا من الدولارات فى نهر النيل فى حدث إعلامى جذب الانتباه المحلى والعالمى؛ وفى مايو سنة ١٩٨٤ حرم الرقص الغربى وجلد أحد ملاك النوادى الليلية خمسا وعشرين جلدة لأنه سمح بالرقص المختلط بين الجنسين[٢٢].

وفى المجال الاقتصادى الاجتماعى، تم تحديد خطوط عريضة جديدة للضرائب وأعمال الصيرفة. إذ إن مرسوم الزكاة سنة ١٩٨٤ أحلّ الزكاة محل معظم النظام الضريبى للدولة. وبذلك انضم السودان إلى عدد من الحكومات وضعت لنفسها طرازا إسلاميا خاصا بها، مثل باكستان وإيران، من حيث تمرير التشريعات التى تعطى للدولة سلطة فرض وجباية وتوزيع الزكاة التى كانت تؤدى طوعا. وكان قصد النميرى المعلن بأن يحول جميع بنوك السودان إلى مؤسسات لا تتعامل بالفائدة محل جدل خاص. إذ إن التحرك صوب نظام صيرفة إسلامى فى السودان، مثلما هو الحال فى باكستان وإيران، كان ينبغى أن يكون الخطوة الأولى فى إرساء النظام الاقتصادى برمته على المبادئ الإسلامية. هذه السياسات أزعجت العديد من الناس فى السودان كما أقلقت المصالح الأجنبية كثيراً، ولا سيما الشركات متعددة الجنسيات المتمركزة فى الولايات المتحدة والعاملة فى السودان.

لقد أدى برنامج النميرى للأسلمة إلى تمزيق السودان بدلا من توحيده، وولّد المعارضة بين العديد من قطاعات المجتمع التى اعتبرته أكثر قليلا من دكتاتور إسلامى. ففى البداية برهنت الأسلمة على شعبيتها فى الشمال المسلم، حيث شعر الكثيرون أن الجريمة تناقصت وتراجع الفساد نتيجة لها؛ فالجلد علانية وقطع يد السارق علنا كان يجتذب جموعا متزاحمة مؤيدة. وعلى أية حال، فإن استخدام النميرى الإسلام لتوسيع سلطته، ولكى يبرر نظاما تتزايد نزعته القمعية باستمرار، ولكى يبرر القرارات الطائشة التى تتخذها «محاكم العدالة الناجزة» واستخدام الجلد بلا تمييز وفرض الشريعة الإسلامية على غير المسلمين، كل هذا قوض صورته فى البلاد وفى الخارج. وقد رفض الصادق المهدى ـ الذى كان رئيس وزراء سابقا وخريج أوكسفورد وحفيد المهدى السودانى، المصلح والمجدد الإسلامى الذى أخرج الإنجليز وأنشأ دولة إسلامية فى السودان فى ثمانينيات القرن التاسع عشر ـ قوانين نميرى الإسلامية الصادرة فى سبتمبر على أنها نوع من الانتهازية. وجادل بأن فرض الشريعة الإسلامية سابق لأوانه وظالم، طالبا أن تكون البداية خلق مجتمع ينعم بقدر أكبر من العدالة الاجتماعية. ولهذا سرعان ما تم وضع الصادق المهدى فى السجن. وقد أدت عملية أسلمة المجتمع التى قام بها النميرى إلى تعطيل الاتفاقية الهشة التى كان قد تم عقدها أوائل السبعينيات مع الجنوب غير المسلم وأدت

إلى حرب أهلية جديدة قادها جيش التحرير الشعبى السودانى الذى يقوده جون قرنق، وهو الجناح العسكرى للحركة الشعبية لتحرير السودان.

وعلى المستوى العالمى، فإن الدول المسلمة المحافظة مثل العربية السعودية، التى تطلع إليها النميرى طلبا للمساعدة المالية، صارت مهمومة بالصورة السلبية للإسلام والعدل الإسلامى فى السودان، على حين كانت وسائل الإعلام العالمية تنشر تقارير عن سلسلة بدت بلا نهاية لعمليات الجلد وبتر الأيدى. وقد عبرت الولايات المتحدة والمنظمات العالمية عن قلقها من انتهاك حقوق الإنسان الذى سببه فرض الشريعة الإسلامية على غير المسلمين. وهدد الكونجرس الأمريكى بقطع المعونة عن السودان. وسافر حشد من الموظفين والدبلوماسيين الأمريكيين إلى الخرطوم لمواصلة اهتمامات الولايات المتحدة. وجمدت الولايات المتحدة مبلغ ١١٤ مليون دولار من المعونة الاقتصادية فى ديسمبر سنة ١٩٨٤، ووقفت إلى جانب صندوق النقد الدولى فى ضغوطه على السودان لكى يقوم بإصلاحات اقتصادية حتى يمكنه السيطرة على عجز الموازنة البالغ ٩ مليارات دولار.

وفى البداية، بدا كما لو كانت «استبدادية نميرى الإسلامية» قد خَفَّت. فقد استجاب للانتقادات العالمية الموجهة ضده بسلسلة من الإصلاحات عدلت من برنامجه للأسلمة. إذ إنه أوقف الجلد وبتر الأيدى فى الشمال، وتراجع عن خطته لتقسيم الجنوب، وأكد على أن الشريعة الإسلامية لن تطبق هناك. وبينما قام بتخفيف اندفاعه نحو الأسلمة ،خفت الحديث عن الطرح العاجل لاقتصاد إسلامى متحرر من الفوائد.

وعلى أية حال، فقد حدث سنة ١٩٨٥، وفى غمار النقد المتزايد لبرنامجه فى الأسلمة، أن سعى النميرى يائسا إلى إسكات ناقديه، وإلى حشد التأييد الشعبى الإسلامى، لكى يجد كبش فداء لفشل نظامه. ففى يناير، قبض على رجل يبلغ من العمر سبعا وستين سنة، وحاكمه وأعدمه بتهمة الردة، مخفيا استبداديته تحت قناع حماية الإسلام الصحيح، وهو محمود طه مؤسس وزعيم الإخوان الجمهوريين. وكان كثيرون من المسلمين، منهم أتباع الصادق المهدى، والإخوان المسلمون، وزعماء الصوفية المحليون، قد دأبوا منذ زمن على اعتبار مزاعم طه الدينية وتفسيره

الحديث للإسلام زندقة وليس مجرد نزعة إصلاحية متحررة. وقد جلب طه على نفسه حنق النميرى وغضبه بسبب معارضته لسياسة النميرى الطائفية ومحاولاته لتطبيق الشريعة الإسلامية. وظهر تصرف النميرى فى شكل حركة رجل يائس؛ ورأى كثيرون أن تصرفاته لا تتعارض فقط مع تراث السودان الطويل فى التسامح السياسى، وإنما رأوا أنها «**انتهاك للشريعة الإسلامية ــ كما قررت إحدى محاكم الاستئناف بأثر رجعى**»(٢٣).

وفى مارس سنة ١٩٨٥ واصل النميرى محاولته لإنقاذ ما يمكن من نظامه المترنح، وللإجابة على منتقديه، ولكى يعيد توجيه اللوم فيما جرى على السودان من شرور بعيدا عن نفسه. وتحرك لاستئصال الإخوان المسلمين كقوة سياسية، جاعلا منهم كبش الفداء للإخفاق الذى حاق بنظامه. وفى تصريح يبدو أنه كان موجها إلى حلفائه الأمريكيين أكثر من الشعب السودانى، زعم النميرى أنه أحبط انقلابا دبره الإخوان المسلمون الذين اتهمهم بأن إيران سلحتهم لكى يطيحوا بحكومته الموالية للأمريكيين. وقام النميرى بطرد كل أعضاء الإخوان المسلمين من الحكومة كما أمر باعتقال مائتين من زعمائهم، بما فيهم حسن الترابى.

كانت إزاحة زعماء الإخوان المسلمين من المواقع القيادية «والإصلاحات» الحكومية الجديدة استجابة لكل من الولايات المتحدة ومصر والعربية السعودية، كما كانت استجابة لناقديه فى الداخل. والواقع، أنه اتخذ هذه الخطوات مباشرة بعد زيارة نائب الرئيس جورج بوش ووفد من الولايات المتحدة. كان التوقيت هكذا بحيث إنه، سواء فى داخل السودان أو فى جميع أنحاء العالم العربى، دارت الشائعات بأن الشروط الأربعة التى طرحها بوش لرفع التجميد عن المعونة الاقتصادية الأمريكية كانت تضمن وقف تطبيق الحدود الإسلامية وطرد النشطاء الإسلاميين من الحكومة ومؤسساتها. وكانت النقطتان المزعومتان الأخريان هما وقف الاتصال مع ليبيا وقبول الإصلاحات الاقتصادية التى طلبها صندوق النقد الدولى. وحقيقة أن بوش أنهى زياراته بإعلان استئناف مساعدة الولايات المتحدة، وأن فريقا من البنك الدولى توجه إلى السودان فى اليوم التالى، هذه الحقيقة ظهرت وكأنها تأكيد لمسئولية الولايات المتحدة عن مبادرات النميرى الجديدة. هذا الإدراك تم تأكيده فى أواخر مارس عندما استسلمت حكومة السودان لصندوق النقد الدولى

وضغوطه، فرفعت الدعم عن المواد التموينية، وهو التصرف الذى قيل إنه سبب فشل النظام. ونتيجة لهذا، اقتنع الناشطون الإسلاميون فى السودان والعالم الإسلامى الأوسع أن ثمة انحيازا ضد الإسلام وراء سياسات الولايات المتحدة - خاصة، المعارضة لتطبيق الشريعة الإسلامية وانخراط النشطاء فى الحكومة. ولم تبذل وزارة الخارجية سوى جهد قليل لمواجهة هذه التصريحات. إذا ظهر قلق موظفى الحكومة حول الإسلام المقاتل، فإن الناشطين الإسلاميين كانوا على قناعة بأنهم ضحايا أبناء الصليبيين، الغرب المسيحى الذى ما زال يسعى إلى السيطرة. ومهما كان انطلاق كليهما من الأنماط الشائعة، فإن مخاوفهما قامت على أرضية من تجاربهما. وبالنسبة للولايات المتحدة، كان وجود الناشطين الإسلاميين فى الحكومة يعنى الشريعة الإسلامية والحدود الإسلامية، والحرب الأهلية، وانتهاك حقوق الأقليات. أما بالنسبة للناشطين، فإن أمريكا المعادية للإسلام استمرت فى التدخل، وفى إملاء السياسة وفى التحكم فى مجرى حياتهم من واشنطن. وكان كل جانب يعتبر الآخر مصدر تهديد لمصالحه.

كانت الانتقادات الموجهة ضد السياسة الأمريكية تتهم الولايات المتحدة بالنفاق فى اهتمامها بحقوق الإنسان فى السودان. وكان كثيرون يعتقدون أن الولايات المتحدة، على الرغم من مبادئها الديموقراطية، كانت على استعداد للتسامح إزاء الحكام المستبدين والدكتاتوريين فى السودان وغيره من بلدان العالم الثالث، جاعلة دعمها مشروطا فقط بموقف الحاكم القوى ضد الشيوعية. بيد أنه حينما يكون الإسلام داخلا فى الموضوع، فإن معايير جديدة والسؤال عن حقوق الإنسان يثور لتبرير تدخل الولايات المتحدة فى سياسات بلد ذى سيادة على الرغم من مبادئ الولايات المتحدة عن حق تقرير المصير. وصار الغضب من مثل هذا التدخل فى حياة السودان الاقتصادية والسياسية واضحا فى الأيام التى أدت إلى سقوط النميرى، بينما طغت نزعة معاداة الأمريكان فى المظاهرات والمسيرات المعادية للحكومة. وربما جاء سقوط حكومة النميرى مناسبا لأنه حدث فى أثناء زيارته للولايات المتحدة.

الإسلام والديموقراطية والعودة إلى الحكم العسكرى:

تمت الإطاحة بالنميرى فى ٥ أبريل ١٩٨٥ على يد جماعة من العسكريين. وتمت إعادة الديموقراطية على يد الحكومة العسكرية المؤقتة سنة ١٩٨٦، عندما تم انتخاب حكومة مدنية برئاسة صادق المهدى، وأعيد تشكيل البرلمان، واستمر دور الإسلام والشريعة من موضوعات السياسة السودانية. وبينما ابتعد صادق المهدى عن تجاوزات برنامج النميرى للأسلمة، فإنه لم يستطع أبدا أن يحل مسألة الشريعة الإسلامية، التى ظلت مثار النزاع بين المتمردين فى الجنوب والحكومة فى الشمال. وفضلا عن ذلك، اتخذ الصادق المهدى موقفا أكثر استقلالية تجاه الولايات المتحدة، وعقد اللقاءات مع إيران وليبيا، وبعد سنوات ثلاث من الديموقراطية تم استبدال حكومته غير الكفء بنظام عسكرى تحت قيادة اللواء عمر البشير، الذى استولى على الحكم سنة ١٩٨٩.

وفى أعقاب هذا الانقلاب مباشرة، حلت حكومة البشير العسكرية البرلمان وجميع الأحزاب السياسية، وسجنت زعماء الأحزاب السياسية الدينية الرئيسية، بما فيهم الصادق المهدى وحسن الترابى، وألزمت نفسها بإعادة الاستقرار السياسى، واستئصال السياسات الطائفية، وتجميد تطبيق الشريعة الإسلامية. وعلى أية حال، أثبت موضوع الشريعة الإسلامية أنه عقبة كئود، ورفضت الجبهة الشعبية لتحرير السودان قرار البشير بحل مشكلة تطبيق الشريعة الإسلامية من خلال استفتاء وطنى، على اعتقاد أن الأغلبية الشمالية (المسلمين) سوف يوضعون بهذا فى موقف يبدو وكأنهم يصوتون ضد الإسلام[٢٤]. كذلك فشلت محاولة قام بها الرئيس السابق جيمى كارتر للتفاوض على حل بين حكومة البشير والجبهة الشعبية لتحرير السودان وكان الفشل راجعا إلى حد كبير إلى مسألة الشريعة الإسلامية.

وعلى الرغم من التنازلات الأولية، فإن النظام أثبت أنه متأثر كثيراً بالجبهة الإسلامية الوطنية، التى خلفت الإخوان المسلمين بقيادة حسن الترابى. وتولى أعضاء الجبهة الإسلامية وأنصارها المناصب المهمة، سواء فى الوطن أو فى السفارات المهمة فى الخارج. وعلى الرغم من إصرار الجبهة الشعبية لتحرير

السودان على دولة علمانية، وعد البشير بتطبيق الشريعة الإسلامية، كما نادى الترابى بأسلمة إفريقيا. وعلى الرغم من أنه قلل مبدئيا من المشاركة فى الحكومة بشكل مباشر، باعتباره زعيما للجبهة الإسلامية، فقد كان له نفوذ أيديولوجى وسياسى لا ينكر، وكانت السياسات التى تتبناها الجبهة الإسلامية والنظام الذى يؤيده الترابى تتعارض مع مواقف الترابى السابقة ذات الصبغة الإصلاحية الليبرالية وتأييده للديموقراطية، التى تسببت فى انقسام الحركة فى الستينيات وتسببت فى أن بعض الإسلاميين المقاتلين خارج السودان اعتبروا آراءه زندقة(٢٧).

كان الترابى قد ساند الانتخابات الديموقراطية كما أن الجبهة الإسلامية كانت قد استخدمت صندوق الاقتراع فى محاولاتها للوصول إلى السلطة سنة ١٩٨٦، عندما سنحت الفرصة لممارسة السلطة، فأخذت تبرر مدخلا مختلفا. وإذ أصرت على أن تطور السودان السياسى الذى فشل بسبب سياساته القائمة على الطائفية، التى كان نتيجتها أن الناس كانوا يصوتون بدون تدقيق لصالح طائفتهم الدينية أو جماعتهم، دعا النظام الذى يحظى بمساندة الجبهة الإسلامية إلى نظام فيدرالى مع مجالس استشارية إقليمية، وحكومة إسلامية لا طائفية ولا تقوم على أساس تعدد الأحزاب. وعلى الرغم من أن البشير أصر على أن أغلبية السودانيين مسلمون وأنهم لابد أن يصوتوا لصالح دولة إسلامية، فقد جادل كثيرون كذلك بأنه لا هذه الأغلبية نفسها، ولا العلمانيون والمواطنون غير المسلمين أو مؤيدو الجبهة الشعبية لتحرير السودان سوف يصوتون لصالح الجبهة الإسلامية. واصطدمت دولة السودان الإسلامية مباشرة مع دعوتها لدولة «علمانية ديموقراطية» وبذلك شكلت عقبة أولية فى سبيل أى اتفاق يتم التفاوض عليه بين الحكومة والجبهة الشعبية(٢٨). وعلى أية حال، فإن الحقيقة أيضا أنه فى انتخابات مفتوحة، لن يصوت العدد الأكبر من السودانيين لصالح الجبهة الشعبية لتحرير السودان وچون قرنق.

وبقيت الحكومة المركزية فى الخرطوم تمسك تماما بزمام السيطرة فى معظم السياسات المهمة ،وأسكتت جماعات المصالح الدينية الأخرى، الختمية والأنصار، كما أسكتت المواطنين العلمانيين وغير المسلمين الذين اعترضوا على السياسات التى رأوها ضارة بمصالحهم السياسية (أو)، الدينية. وفى سنة ١٩٩٣ تم حل مجلس قيادة الثورة رسميا (صار معظم أعضائه أعضاء فى الوزارة) وصار البشير رئيسا

للمجلس الوطنى الانتقالى الذى لا ينتمى إلى أى حزب. وقد تحكمت تعيينات الجبهة الإسلامية فى معظم الولايات فى الشكل الفيدرالى الجديد للحكومة. وفى سنة ١٩٩٦ أجرى السودان انتخابات «لا حزبية» تم فيها انتخاب البشير رئيسا للجمهورية، وبعد انتخاب الترابى لعضوية المجلس الوطنى، انتخب رئيسا للمجلس، وهو الخليفة الدستورى لرئيس الجمهورية فى حال وفاته(٢٩).

وتم اعتبار السودان من جانب الكثيرين من جيرانه فى إفريقيا والشرق الأوسط ومن جانب الولايات المتحدة والقوى الأوربية بمثابة مأوى وأرض تدريب للإرهابيين: المحاربون الأفغان، حماس ومنظمة التحرير الفلسطينية، ومنظمات الجهاد الإسلامية فى مصر. وعلى الرغم من الإنكار العام لمثل هذه التهم، فإن السودان فى سنة ١٩٩٤ سلم كارلوس «الثعلب» إلى فرنسا. واتهمت مصر السودان بأنه كان وراء المحاولة التى جرت سنة ١٩٩٥ لاغتيال حسنى مبارك فى أثناء زيارته لأثيوبيا. ووضعت الولايات المتحدة السودان فى قائمتها عن الدول الإرهابية وفرضت عليه عقوبات اقتصادية. وعلى الرغم من الاتهامات بأن السودان يوفر المأوى للإرهابيين، فعلى أية حال لم توجد هناك حالات موثقة تثبت التورط الحكومى المباشر فى أعمال الإرهاب الرئيسة.

قام نظام الخرطوم بتطهير البيروقراطية، والجيش، والنقابات المهنية، والاتحادات التجارية، وهيئة التدريس بالجامعات وأخمدت معارضة الطلاب فى الحرم الجامعى. وتم تقييد المنظمات المسيحية فى نشاطاتها وتم كبتها فى بعض الأوقات. ووجه البابا وأساقفة كانتربورى انتقادات إلى النظام لمعاملته للكنائس المسيحية. وتم كبت التنظيمات الدينية الإسلامية الرئيسة والعائلات الإسلامية الكبرى، كما صودرت ممتلكاتهم، وحظرت أحزابهم السياسية، وهناك خبير فى الشئون السودانية أوضح خطورة الأزمة:

«إن النظام فى السودان يعانى أزمة متعددة الجوانب. ميراث الحكم غير الكفء، سواء العسكرى أو المدنى، تراث مخيف. وربما قد يتغير الموضوع فى الواقع من مسألة من يحكم السودان إلى مسألة ما إذا كان السودان سوف يستطيع النجاة بأى شكل معقول... والقادة العسكريون للسودان سوف يتعين عليهم أن يكونوا أكثر مرونة حتى لايكرر السودان دورة الفوضى القديمة»(٣٠).

وأحرز زعماء السودان السياسيون هدفهم بأن وضعوا محل السياسات الطائفية نظاما سياسيا إسلاميا غير طائفى. وعلى أية حال، فإنهم فشلوا فى إقامة نظام جامع يكون فيه مكان ويجتذب مساندة السودانيين العلمانيين وغير المسلمين. وعلى الرغم من الفترات التى شهد فيها السودان التدخل والحكم العسكرى، فإن تراث السودان السياسى تضمن أيضا حكومات منتخبة ديموقراطيا شاركت فيها الأحزاب الإسلامية مشاركة كاملة. وعلى أية حال، فإن الحكومة الإسلامية الحالية، على الرغم من تقديمها لنظام فيدرالى مع وعود بمشاركة وتمثيل سياسى أوسع، فإنها ماتزال تمسك بزمام السيطرة على كل سلطة الحكومة وسياستها. ولم تقدم حلا ناجحا لمشكلا ت السودان الطائفية والسياسية؛ كما أنها لم تستجب بكفاءة لمسائل التعددية الدينية والسياسية. وقد استخدمت حكومات الأسلمة ـ تحت قيادة النميرى والبشير، على الرغم من اختلافهما ـ الدين لإضفاء الشرعية على الحكم الاستبدادى العسكرى المدنى الإسلامى ولخنق المعارضة. وقد أشعلت سياستهم «الإسلامية» الحرب الأهلية مع الخصوم الجنوبيين، لا سيما الجبهة الشعبية لتحرير السودان بزعامة چون قرنق، التى استمرت فى المطالبة بدولة علمانية، وهو أمر غير مقبول بالنسبة لمعظم الحكام (إسلاميين وغير إسلاميين). وكان قرنق يلقى التأييد من البلاد الإفريقية والغربية التى ترى أن الحكومة الحالية تشكل تهديدا «أصوليا» إسلاميا ليس داخل السودان وحده وإنما على صعيد المنطقة. وقد صارت دعوة حسن الترابى لأسلمة أفريقيا بمثابة دعوة قتالية لا تبشيرية. وكان إنشاؤه للمجلس الشعبى العربى الإسلامى فى الخرطوم سنة ١٩٩١ باعتبارها حركة وحدة إسلامية سببا فى تأكيد هذه المخاوف. وعلى الرغم من الدعم الخارجى، لم يكن باستطاعة قرنق أن يقود جبهة جنوبية موحدة. إذ إن المتمردين الجنوبيين أنفسهم كانوا قد انقسموا وتشرذموا على أسس عرقية؛ وكان بعضهم أكثر قليلا من قادة حرب محليين. وقد استغلت حكومة الخرطوم هذه التقسيمات بكفاءة. كذلك انقسم المتمردون الجنوبيون واختلفوا حول السياسة تجاه الخرطوم. ووقع سبعة من زعماء السودانيين الجنوبيين المتمردين اتفاق سلام فى أبريل سنة ١٩٩٦ . وصادق الاتفاق على نظام تعددى حزبى، كما سمح، للمرة الأولى فى تاريخ السودان، بإجراء استفتاء لتقرير المصير لحسم مسألة بقاء الجنوب جزءا من سودان موحد أو انفصاله[٣١].

ويعزى استمرار الحرب الأهلية فى السودان إلى اعتقاد كل من الجانبين على أن الحرب يمكن كسبها أكثر مما يعزى إلى فشل كل من البشير وقرنق فى طرح بدائل أيديولوجية راسخة. والحقيقة، فلا الخرطوم ولا خصومها الجنوبيون توافرت لديهم القدرة أو الموارد اللازمة لهزيمة الآخر. ونتج عن الفشل فى التفاوض استمرار الحرب على مدى خمس عشرة سنة كانت مصالح الجماهير فيها رهن الطموحات السياسية للقادة الجنوبيين والشماليين، وتمثلت النتيجة فى المجاعة، والموت وهجرات السكان الجماعية وترحيل واسع النطاق وتشتيت شمل العائلات والقبائل. ووجه البعض اتهامات بأنه لا الولايات المتحدة ولا أوربا الغربية قد أظهرت رغبة حقيقية فى وضع نهاية للحرب. وفى شرق إفريقيا التى لم يكن الحكم الاستبدادى للحزب الواحد وقفا على الخرطوم، كانت سياسة الولايات المتحدة (كما هى فى أماكن أخرى من العالم) أقل اهتماما بالحكم الذى تمارسه الحكومات الاستبدادية منها بمصالحها الإستراتيجية. وفى ديسمبر سنة ١٩٩٧، بينما كانت محادثات السلام تجرى فى نيروبى، تقابلت أولبرايت وزيرة الخارجية مع زعماء المتمردين وعبرت صراحة عن التأييد المعنوى لنضالهم[٣٢]. وليس من المحتمل أن السودان غير المستقر والضعيف، والذى أنهكته الحرب فى الجنوب، يمكن أن يمثل تهديدا للاستقرار فى مصر، الحليف القوى الأمريكان: **«إن السلام لا يناسب المصالح الأمريكية بالضرورة، كما قال موظفو المعونة. فالسياسة الخارجية الأمريكية تعول على حماية الحكومة العلمانية فى مصر، أكبر متلقّ للمعونة من الولايات المتحدة، واحتواء الأصولية الإسلامية»**[٣٣].

وتكشف العلاقات المختلفة لحكومات الأسلمة فى السودان مع الغرب عن المدى الذى يمكن للسياسة، وليس الدين، أن تحسم طبيعة الدول وتهديدها الظاهر للغرب. وقد اختلف كل من النميرى والبشير اختلافًا بينًا فى علاقة كل منهما بالغرب، والولايات المتحدة بشكل خاص (وكذلك مع جارته مصر). إذ كان النميرى على مدى سنوات عديدة حليفا للولايات المتحدة (إحدى الحكومات العربية الإسلامية القليلة التى أيدت كامب ديفيد واستمرت علاقاتها مع مصر تحت حكم السادات) على حين كانت حكومة البشير قد وصمت بأنها حكومة «أصولية متطرفة» وأعلنت الولايات المتحدة رسميا أنها دولة إرهابية أو مشاغبة.

مصر« أنا خالد الإسلامبولى، قتلت فرعون ولا أخشى الموت»

خالد الإسلامبولى

هكذا كانت كلمات القاتل الذى أطلق النار على الرئيس السادات وقتله، وهو عمل أذهل العالم، وجذب انتباه العالم، المشدود إلى الثورة الإيرانية، صوب الإسلام الراديكالى فى مصر. وكانت مصر، مثل إيران، تُعتبر لوقت طويل، من بين أكثر بلاد العالم الإسلامى تحديثًا، وزعيمة للعالم العربى، سياسيًا وعسكريًا، وثقافيًا ودينيًا. وكانت بمثابة مقياس للتحديث الذى تغلب عليه السمة الغربية والعلمانية. وقد تناقض انفجار الإسلام المقاتل الذى بدا مفاجئًا بشكل حاد مع التوقعات والقيم الحديثة. واليوم تقدم مصر مثالاً واضحًا على التأثير المتنوع والمركب للإسلام على التطور الاجتماعى السياسى. فعلى مدى عدة عشرات من السنين كان الإسلام جزءًا من المشهد السياسى فى مصر، إذ استخدمته كل من الحكومة والمعارضة. وكانت مصر مهدًا لكل من القومية العربية والتجديد الإسلامى تحت حكم ثلاثة حكام: جمال عبد الناصر، وأنور السادات، وحسنى مبارك.

طريق السادات الإسلامى:

كان موت جمال عبد الناصر سنة ١٩٧٠ صدمة لمصر والعالم العربى. فقد تدفق ملايين المصريين فى شوارع القاهرة للمشاركة فى جنازته. وعلى الرغم من أن الكبرياء الذى رعاه جمال عبد الناصر ومصداقية القومية العربية قد اهتزت بسبب الهزيمة الكارثة التى حلت بالعرب سنة ١٩٦٧، فإن موت ناصر ذى الشخصية الملهمة ترك فراغًا لايمكن أن يملأه سوى عدد قليل من الرجال. وكان أنور السادات، خليفة جمال عبد الناصر، محجوبًا تمامًا فى ظلاله. وكان أنور السادات الذى لم يكن شخصية كارزمية أو زعيمًا شعبيًا يفتقر إلى الشرعية السياسية. وكانت صورة السادات، فى الأيام الأولى من حكمه، بجوار صورة عبد الناصر دائما وبشكل واضح. وفى نضاله لأن يكسب لنفسه الاعتبار كزعيم له حق الحكم ولكى يزيد من شرعيته السياسية تحول صوب الإسلام واعتمد عليه كثيراً. واتخذ السادات لقب «الزعيم المؤمن»، وجعل وسائل الإعلام الجماهيرى تنقل صلواته فى المسجد،

وزاد من البرامج الإسلامية فى وسائل الإعلام ومن المقررات الإسلامية فى المدارس. كما بنى المدارس واستخدم البلاغة الإسلامية فى خطبه العامة. وسمح للطرق الصوفية والإخوان المسلمين، الذين كبتهم جمال عبد الناصر، بالعمل علانية. وتم دفع عملية خلق ونمو منظمات طلابية إسلامية فى الحرم الجامعى لمواجهة معارضة الطلاب الناصريين واليساريين الذين عارضوا سياسات السادات الموالية للغرب فى مجال السياسة والاقتصاد. واستغل السادات الإسلام لإضفاء الشرعية على التصرفات والسياسات الحكومية الرئيسية مثل الحرب المصرية-الإسرائيلية فى سنة ١٩٧٣، ومعاهدة كامب ديفيد وإصلاحات قوانين الأحوال الشخصية الإسلامية وإدانة التحديات المتزايدة للنظام من قبل الناشطين الإسلاميين بوصفها تطرفًا.

وبحلول سنة ١٩٧٧ كانت التنظيمات الإسلامية مثل الإخوان المسلمين والجماعات الطلابية قد ترسخت بشكل آمن. فقد صاروا أكثر استقلالاً وانتقاداً لسياسات السادات؛ وتأييده لشاه إيران وإدانته للثورة الإيرانية بأنها «جريمة ضد الإسلام»[٣٤]، ومعاهدة كامب ديفيد، والروابط الغربية الاقتصادية والسياسية، وفشل حكومته فى تطبيق الشريعة الإسلامية. ومن سوء الطالع، أن جيلاً جديداً من الجماعات السرية الثورية، أسس بعضها الإخوان المسلمون الذين تحولوا إلى راديكاليين بعد أن سجنهم جمال عبد الناصر، بدأ يتحدى ما اعتبروه تلاعبًا ورياءً من جانب السادات الذى تلاعب بالإسلام، كما رفض هذا الجيل الموقف المعتدل للإخوان المسلمين. ولجأت الجماعات المقاتلة، مثل شباب محمد، وجيش الله، والجماعة الإسلامية، إلى أعمال العنف فى محاولة للإطاحة بالحكومة.

كان ناقدو السادات يرونه مثالاً واضحًا على نخبة مصر المتغربة سواء فى حياته الشخصية أو فى حياته السياسية، إذ كان ولعه بالحُلل والغليونات المستوردة، إلى جانب الصورة العامة والمنظر العالمى لزوجته نصف البريطانية جيهان، التى كانت تتناقض بحدة مع الصورة العامة الأكثر تحفظًا لزوجات الحكام والسياسيين المصريين، سببًا فى استعداء ناقديه الإسلاميين. وقد رفض كثيرون من الناشطين الإسلاميين، المعتدلين منهم والمتطرفين، تعديل السادات لقوانين الأحوال الشخصية الإسلامية (القانون الذى يحكم الزواج والطلاق والميراث) باعتباره

«قانون جيهان»، بما يعنى أن القانون تأثر برؤيتها وفكرها المُسْتَغْرب. كما أن سياسة الانفتاح الاقتصادى التى اتبعها - التى نتج عنها الحضور الأمريكى الواضح، الذى تمثلت رموزه فى سفارة سامقة جديدة وسيل من رجال الأعمال الأمريكيين - إلى جانب تأييده الشاه وانتقاداته للخومينى، ومعاهدة كامب ديفيد، كل هذا كان يعتبر دليلاً على أن السادات استسلم للغرب. وقد أدانت هذه الانتقادات اعتماده السياسى والعسكرى على الغرب كما أدانت الخطر الأكثر تدميراً، أى التغلغل الثقافى، وهو موضوع لمس وتراً حساسًا لدى الكثيرين: «من الناحية الثقافية، رأى الآباء أبناءهم وبناتهم متأثرين بما يعتبرونه سلوكًا غربيا غير أخلاقى وظنوا أنهم يتجاهلون قيمهم التقليدية. ومن ثم، فإنه يوجد الآن، مثلما كان الحال فى الثلاثينيات، عاصفة من السخط ضد السينما والمسرح والمجلات والكتب والنوادى وكل الجمعيات التى تروج للمفاهيم الحديثة مثل الفردية ونقص الاهتمام بالمشكلات العائلية ورغبات الأبوين والإخوة الكبار»[٣٥] وكانت الهجمات على البارات والنوادى الليلية ودور السينما، وفنادق السياحة الغربية، والهجوم على مؤسسات الحكومة وأفراد جهازها، من علامات غضبهم. وكان المقاتلون [من الجماعات الإسلامية] يعتقدون أن تحرير المجتمع المصرى يتطلب أن يشن كل المسلمين الحقيقيين نضالاً مسلمًا أو حربًا مقدسة ضد نظام كانوا يعتبرونه نظامًا مستبداً معاديًا للإسلام ودُمية بيد الغرب.

وبدا أن استجابات السادات فى مواجهة المعارضة المتنافية ضده تؤكد الانتقادات والإدانات الموجهة إليه. ففى فبراير سنة ١٩٧٩ نادى بفصل الدين عن السياسة، وهو موقف ظهر أنه غير إسلامى فى عيون التنظيمات الإسلامية بالجامعات. واستغل السادات السيطرة الحكومية على المساجد والمؤسسات الدينية، واعتماد المؤسسة الدينية على الحكومة فى مرتباتها، لكى يملى (ويسيطر على) الخطب التى تقال فى المساجد والأنشطة التى تتم بها. وحاول فى الوقت نفسه أن تسيطر الدولة على المساجد الخاصة الأكثر عددا فى كل مصر، والتى كان خطباؤها أكثر استقلالا وأشد انتقادا للنظام. وفى إبريل ١٩٨٠ تحرك السادات لكبح ناقديه بتعديل فى الدستور روج له ترويجا كبيرا أعلن أن «الإسلام دين الدولة» وأن الشريعة «المصدر الرئيسى للتشريع». بيد أن هذا كان بالنسبة للراديكاليين مجرد ستار: إذ إن سجل

السادات، وفشله فى التطبيق الفعلى للشريعة الإسلامية، وسياساته الموالية للغرب، جعلت منه مرتدا يستحق عقوبة الإعدام. وقد وصل استبداد السادات واضطهاده للمعارضة، سواء كانت علمانية أو دينية، إلى ذروته سنة ١٩٨١، عندما ألقى فى السجن بأكثر من خمسمائة شخص ـ ناشطون إسلاميون ومحامون، وأطباء وصحفيون، وأساتذة جامعات، وخصوم سياسيون ووزراء سابقون.

وفى ٦ أكتوبر سنة ١٩٨١ تم اغتيال السادات على أيدى أعضاء من منظمة «جماعة الجهاد» عندما كان يشاهد استعراضا، احتفالا بذكرى حرب ١٩٧٣. إنه الملازم خالد الإسلامبولى، قائد فرقة الاغتيال: **«أنا خالد الإسلامبولى، أنا قتلت فرعون مصر ولا أخشى الموت»**. وكانت شعبية السادات فى الغرب وصورته كزعيم مستنير تتناقض بشدة مع تدهور شعبيته فى وطنه، حيث كانت كل من المعارضة العلمانية والدينية تشير إليه باعتباره «فرعون». وبالنسبة للكثيرين فى مصر **«ظهر خالد وكأنه الساعد الأيمن للإرادة الشعبية وليس مجرد مؤيد مقاتل لإحدى الجماعات الإسلامية»**(٣٦). كانت جماعة الجهاد قد تأسست على أيدى بقايا جماعة مقاتلة أخرى، شباب محمد أو حزب التحرير الإسلامى. وكان زعماء حزب التحرير الإسلامى قد أعدموا بسبب محاولتهم سنة ١٩٧٤ الاستيلاء على الكلية الفنية العسكرية بالقاهرة كجزء من انقلاب فاشل.

وكانت قيادات وأعضاء تنظيم الجهاد تنتمى إلى قطاع عريض من المجتمع: مدنى وعسكرى ودينى. كان من بينهم عدد من الحرس الجمهورى، والمخابرات العسكرية، والموظفين المدنيين والعاملين فى الإذاعة والتليفزيون وطلاب وأساتذة الجامعات. وكان الأساس الجوهرى لتصرفاتهم مدونا فى رسالة عنوانها **«الفريضة الغائبة»**. وقد كتبها منظرهم وهو كهربائى اسمه محمد فرج، وهو يصر على أن الجهاد هو الركن السادس من أركان الإسلام وأن النضال المسلح فرض عين على كل المسلمين الحقيقيين لكى يصححوا شرور المجتمع المتدهور: **«نحن علينا أن نقيم حكم شرع الله فى بلدنا أولا، وأن نجعل كلمة الله هى العليا... ولا شك فى أن الميدان الأول للجهاد هو استئصال أولئك الحكام الكفرة وأن نستبدلهم بنظام إسلامى كامل. ومن هنا نبدأ»**(٣٧) (تمت الترجمة عن الإنجليزية لعدم إمكانية الحصول على النص الأصلى ـ المترجم).

وبالنسبة للسادات، مثلما كان الأمر لجمال عبد الناصر، كان الإسلام أداة للسياسة الخارجية، لا تحدد، وإنما تتحدد من خلال أولويات سياسية واقتصادية أخرى. وأكد على كل من العروبة والإسلام وبدا فى بعض الأوقات أنه يضع الاثنين على قدم المساواة فى كل الأحوال. وإذ كشف السادات عن سياسته الموالية للغرب، لم يؤكد على مناهضة الإمبريالية بعكس عبد الناصر. وبدلا من ذلك، كان يركز باطراد على الأمة الإسلامية والمصالح المشتركة للدول الإسلامية، وكذلك «عمومية المصالح» بين الدول الإسلامية والغرب؛ فالبترول فى مقابل التكنولوجيا والمصالح المشتركة ضد التهديد السوفيتى»(٣٨). وعلى أية حال، فكما لاحظنا من قبل، كانت ميوله وسياساته الموالية للغرب ـ الإصلاحات الاقتصادية واتفاقات كامت ديفيد، وتأييد شاه إيران ـ وراء تقويض مصداقيته لدى الكثيرين من المصريين وقد أدت إلى القطيعة مع الجماعات الإسلامية.

حسنى مبارك وتأسيس حركة التجديد الإسلامى:

تغير أسلوب كل من الرئاسة المصرية وحركة التجديد الإسلامية فى الثمانينيات بعد موت السادات. فبينما بدا التجديد الإسلامى وقد انزلق إلى المواجهة والعنف خلال السبعينيات، فقد شهدت الثمانينيات نمو ثورة هادئة ذات قاعدة عريضة احتجبت أحيانا خلف ظلال الأقلية الأكثر صخبا وعسكرية.

وعلى العكس من سلفه، انتهج حسنى مبارك نهجا أكثر ليبرالية وتسامحًا من الناحية السياسية، على حين استجاب بحزم تجاه أولئك الذين لجئوا إلى العنف لتحدى سلطة الحكومة. إذ إنه ميز بحرص كبير بين المعارضة الدينية والمعارضة السياسية من ناحية والتهديدات المباشرة للدولة من ناحية أخرى. وقد سحق أعمال الشغب والاضطرابات التى أثارها المقاتلون الإسلاميون، وتدخل فى الصدامات بين المسلمين والأقباط المسيحيين، كما حاكم الذين اغتالوا السادات وأعدمهم. وفى الوقت نفسه، فإنه أدهش الكثيرين عندما أطلق سراح أكثر من ١٧٤ من المتهمين فى محاكمات السادات برأتهم المحاكم. وبخلاف السادات، سمح حسنى مبارك للمعارضين الإسلاميين بالتعبير العام عن معارضتهم: وكان بوسعهم أن يخوضوا الانتخابات البرلمانية، وأن يصدروا الصحف، وأن يوجهوا النقد من

خلال وسائل الإعلام. وقد رعت الدولة المناقشات التليفزيونية بين المناضلين الإسلاميين وممثلى المؤسسة الدينية، وعلماء الدين من جامعة الأزهر. أما التليفزيون والصحف التى تديرها الحكومة فقد أنتجت بانتظام برامج دينية وأعمدة دينية صحفية غالبًا ماكانت مستقلة فى لهجتها وانتقاداتها. وعلى أية حال، فإن الحكومة استخدمت فى الوقت نفسه أعضاء من المؤسسة الدينية التى تساندها الدولة لمناقشة الإسلاميين وللكشف عدم كفاية معلوماتهم عن الإسلام، وكذلك لتوضح أنهم مضللون إن لم يكونوا خارجين عن الإسلام.

وعلى أية حال، فإنه فى منتصف الثمانينيات كانت استجابة مبارك المرنة تجاه الحركة الإسلامية قد فشلت فى أن تحتوى المعارضة الإسلامية ضده أو تسكتها. إذ إن الليبرالية السياسية أتاحت فرصا جديدة للإخوان المسلمين. وكان الإخوان المسلمون قد باتوا أكبر من مجرد قوة سياسية واقتصادية واجتماعية كبرى، وإنما برزوا باعتبارهم المعارضة الرئيسية فى الانتخابات البرلمانية وفاعلاً مؤثرًا على المستوى الاجتماعى والاقتصادى، من خلال منشوراتهم، ومصارفهم وخدماتهم الاجتماعية. وكان الإخوان المسلمون ـ وغيرهم من الناشطين ـ الأصوات المسيطرة فى التنظيمات والنقابات المهنية مثل نقابات المحامين والأطباء والمهندسين والصحفيين. وبشكل مطرد، أخذ الناشطون المعتدلون مثل الإخوان المسلمين يطرحون انتقاداتهم ومطالبهم داخل سياق دعوة للمزيد من الديموقراطية، والتمثيل السياسى، واحترام حقوق الإنسان.

وقد أدت محاولة مبارك تلطيخ سمعة المتطرفين الدينيين وعزلهم إلى إثارة حنق الراديكاليين الإسلاميين. وصارت الجماعات الراديكالية أكثر رسوخًا فى القاهرة والإسكندرية وأسيوط والمنيا. وهاجم أعضاء الجماعات الإسلامية الكنائس القبطية المسيحية ودمروا دكاكينهم وممتلكاتهم [كانت تلك حوادث متفرقة وفردية تناثرت هنا وهناك ولم تكن حالة عامة كما يوحى كلام مؤلف الكتاب ـ المترجم] وتعرضت البارات والنوادى الليلية ودور السينما ومحلات الفيديو، رموز النفوذ والانحلال الغربى، لهجمات بالقنابل أو للإحراق فى المدن الرئيسية. وتم تنظيم مظاهرات الشوارع والاحتجاجات مطالبة بفرض الشريعة الإسلامية. كما أن الشيوخ

المناضلين الشعبيين - مثل الشيخ حافظ سلامة - كانوا يقودون المظاهرات . وفى محاولة للسيطرة على انتشار التطرف ، قامت حكومة مبارك سنة ١٩٨٥ بوضع كل المساجد الأهلية تحت سيطرة وزارة الأوقاف ، وألقت القبض على الشيخ حافظ سلامة ، الذى قاد مظاهرات تطالب بتطبيق الشريعة الإسلامية ، وأغلق مسجده الذى كان مركزاً للمعارضة .

وانعكست درجة عدم الرضا والتباعد بين الحكومة ومجموعات المعارضة المعتدلة فى فشل قادة المعارضة فى أن يبعدوا أنفسهم تمامًا عن أفعال المتطرفين . وعندما قام أحد رجال الشرطة على الحدود بقتل عدد من السياح فى سيناء فى ديسمبر سنة ١٩٨٥ ، وصف زعماء الإخوان المسلمين - ومعهم صحف المعارضة والأحزاب السياسية - القتل بأنه عمل ضد «أعداء الوطن» . وكان سخطهم منصبًا على إسرائيل والولايات المتحدة . وقد عكس إبراهيم شكرى ، زعيم حزب العمل الاشتراكى ، حالة الكثيرين : «**هذا الشاب الذى أزاح العار عن مصر بعد أن قصفت إسرائيل مقر قيادة منظمة التحرير الفلسطينية فى تونس، وبعد أن قام الأمريكان بخطف الطائرة المصرية** [مشيراً إلى حادثة أشيلى لاورو]»[٣٩] .

وثبت كذلك إمكانية تسرب الإسلاميين إلى الجيش . ففى ديسمبر سنة ١٩٨٦ تم القبض على ثلاثة وثلاثين من الناشطين - بينهم أربعة من ضباط الجيش المنتمين إلى منظمة الجهاد التى اغتالت السادات - بتهمة التخطيط لشن حرب مقدسة للإطاحة بالحكومة - واستمرت الحكومة بهدوء تنفى أن يكون هؤلاء المتهمون «أصوليين» . وواصلت الجماعات السرية نموها وواجهت الحكومة على نحو متقطع ، وكانت الحكومة ترد باطراد وأحيانًا دونما تمييز . وفى سنة ١٩٨٩ تم القبض على عشرة آلاف من أعضاء الجماعات الإسلامية . وتم اعتقال الآلاف بدون تهمة ؛ واتهمت المنظمة العربية لحقوق الإنسان الحكومة بممارسة التعذيب المتكرر[٤٠] .

وقد أدت صورة مبارك الخالية من البريق ، وفشله فى أن يقدم قيادة سياسية ديناميكية خلاقة ، واقتصاد ضعيف ، ازداد سوءا بعدما ضاعت فرص العمل والدخل لملايين المصريين العاملين بالخليج ، [كل هذا] أدى إلى تراجع برنامج الليبرالية . كما أدى فى الوقت نفسه إلى أن صارت حكومته مكشوفة بشكل أكبر

أمام ناقديه الإسلاميين، الذين ردوا بأن تقليل الاعتماد السياسى والاقتصادى على الغرب، وإلغاء كامب ديفيد، وتطبيق الشريعة الإسلامية هو الحل الوحيد(*).

وعلى امتداد التسعينيات، عرَّفت الحكومة المصرية «الإرهاب الإسلامى» بأنه التهديد الرئيسى للدولة والأمن الإقليمى. وفى فترة ما بعد حرب الخليج، كانت صورة مصر فى الخارج تظهرها حليفا مقربا من الولايات المتحدة تلعب دورا مساندا وبناء فى عملية السلام بالشرق الأوسط، وفى الوطن حكومة معتدلة يحف بها الثوريون الدينيون.

ثم أخذ المتطرفون أصحاب الاتجاه العنيف، والذين كانوا أكثر هدوءاً فى أوائل حكم مبارك، يتحدون النظام بقدر أكبر من الجسارة والمباشرة فى أسيوط والمنيا والقاهرة والإسكندرية مطالبين بالتطبيق الفورى للشريعة الإسلامية، والفصل بين الجنسين، ومنع الموسيقى والأغانى الغربية. وجاء التحدى الإسلامى الرئيسى لحكم مبارك من الجماعة الإسلامية وجماعة الجهاد، الذين اشتبكوا فى معركة مميتة مع الشرطة وقوات الأمن(٤١).

وكانت الجماعة الإسلامية قد تطورت من جماعة طلابية ناشطة فى الحرم الجامعى وفى المجال السياسى فى عهد السادات إلى منظمة تتستر تحتها الجماعات السرية الناشطة فى القاهرة والإسكندرية وأسيوط والمنيا والفيوم. وعلى النقيض من الأساس الحضرى والجامعى الذى قامت عليه الجماعة فى عهد السادات، فإن الكثيرين من الناشطين كانوا فى سن المدارس الثانوية (فى عهد مبارك). ولأنهم كانوا نشيطين فى القرى الصغيرة ومدن المحافظات وأيضا فى المناطق الحضرية، فإنهم كانوا أقل تعليما، يعيشون فى ظروف أشد يأسا من الفقر والبطالة، كما كانوا أكثر تطرفا من الناحية الأيديولوجية وأشد عشوائية فى استخدامهم العنف.

وإذ عولوا على زعزعة الدولة والاقتصاد المصرى، ومن ثم يزعزعون النظام، قام المتطرفون بمهاجمة وقتل الأقباط المسيحيين، وموظفى الحكومة، والسياح الأجانب، الذين يمثلون أهم مصدر لدخل مصر من العملة الأجنبية، والذى يشكل

(*) هذا رأى مؤلف الكتاب فى أسباب انتشار المد الإسلامى فى الحياة السياسية والاجتماعية فى مصر؛ وهو رأى لا يصمد أمام النقد والمناقشة على أية حال. [المترجم].

المورد لملايين المصريين. كما ألقوا بالقنابل وأحرقوا (عددا من) البنوك والبنايات الحكومية، ودور السينما والمسارح ومحلات الڤيديو والمكتبات التى تروج الثقافة الغربية. وتزايدت حوادث إلقاء القنابل ـ على الكنائس والمنازل والدكاكين ـ والضرب والقتل فى المدن الكبيرة ومدن الأقاليم (ببا وسنورس وقنا) والقرى على السواء. وإذ كان الأقباط المسيحيون محصورين فى المعركة بين الحكومات وأعضاء الجماعات الإسلامية، فقد اتهموا الموظفين الرسميين بالتقليل من عدد هذه الحوادث وأهميتها، لأنهم غالبا ما كانوا يعزونها إلى النزاعات الشخصية وحالات الثأر بدلا من تعريفها بأنها هجمات تحكمها عوامل دينية. والناقدون البارزون ـ مثل الكاتب فرج فودة (ت ١٩٩٢) الذى كان صريحا فى إدانته للأصولية ـ تعرضوا للاغتيال أو الإصابة (كاتب مصر الكبير صاحب نوبل نجيب محفوظ تعرض للطعن بسكين)، والبعض الآخر احتاج إلى حراسة على مدى أربع وعشرين ساعة.

والمنظمة المصرية لحقوق الإنسان تلقى اللوم مباشرة على عاتق الجماعة الإسلامية. إذ أدانت **«أعمال الجماعة المعروفة بالجماعة الإسلامية التى أصرت على اللجوء إلى العنف، وتحريضها على كراهية المواطنين المسيحيين، وتحريضها على أشكال متنوعة من التمييز ضدهم ومشاركتها النشطة فى مثل هذه الأفعال للتفرقة الدينية»**[٤٢].

وقد اتهمت المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، متعامية عن استخدام الحكومة العشوائى للنيران والقتل والاعتقال التعسفى، أعضاء الجماعات الإسلامية بأنهم فى الحقيقة مسئولون عن مجمل انتهاك حقوق الإنسان (بما فى ذلك موت المسيحيين والشرطة والسياح الأجانب) فى مصر العليا[٤٣].

وصعّدت حكومة مبارك من استجابتها القوية تجاه التطرف والإرهاب الدينى، مستخدمة قواتها الأمنية والعسكرية إلى جانب المحاكم العسكرية الخاصة. واشتبك المتطرفون والحكومة فى «حرب مقدسة»، ظهر فيها أن الشرطة وقوات الأمن الحكومية تبدو أحيانا وكأن لديها قائمة بالقتل والاغتيالات، بدلا من الاعتقال والمحاكمة، مثلهم فى ذلك مثل المتطرفين الدينيين. وثمة تقرير من منظمة الأمنستى، منظمة العفو الدولية لاحظ أن قوات الأمن «تبدو وكأن لديها تصريحا

بالقتل بدون مساءلة»[٤٤] وتم إنشاء المحاكم العسكرية، التى لا تعطى حق الاستئناف للأحكام الصادرة عنها، لكى تحاكم المدنيين المتهمين بالإرهاب فى سرعة وسرية. وتجاوزت أعداد المسجونين الذين تم إعدامهم أعداد أولئك الذين أعدموا جزاء جرائم سياسية فى الماضى، مثل محاولة قتل عبد الناصر أو اغتيال السادات، بدرجة كبيرة. وقد لاحظ تقرير وزارة خارجية الولايات المتحدة لحقوق الإنسان عن مصر أن الحكومة: «اقترفت انتهاكات كثيرة، بما فى ذلك الاعتقال التعسفى والتعذيب لمئات من المحتجزين، واستخدام المحاكم العسكرية لمحاكمة الإرهابيين المتهمين، والإخفاق فى معاقبة الضباط المسئولين عن التعذيب»[٤٥]. وحذر مسئولو منظمات حقوق الإنسان العالمية غير الحكومية من أن «هذا السجل الفقير لحقوق الإنسان، وتضييق نطاق المجتمع المدنى، وعدم التسامح الدينى وتآكل حكم القانون فى مصر ــ سبب من أسباب السخط وتربة خصبة لنمو البدائل المتطرفة»[٤٦].

وفى الوقت نفسه، استمر النشاط السياسى والاجتماعى الإسلامى فى التسعينيات فى ربط جذوره على نحو أعمق وأوسع انتشارا بالمجتمع المصرى، وأخذ يتنامى بين الطبقات الدنيا والوسطى، بين المتعلمين وغير المتعلمين والمهنيين والطلاب والعمال، الشباب والمسنين، النساء والرجال. واكتسب الإسلاميون شرعية ثقافية، وصاروا جزءا أكثر وضوحا وفاعلية فى المجرى العام للحياة والمجتمع الإسلامى. وتم استكمال المؤسسات الحكومية أو تحديها بمؤسسات مناظرة ذات توجه إسلامى. وصار الإخوان المسلمون وغيرهم من الناشطين الأصوات الحاكمة فى التنظيمات والنقابات المهنية مثل المحامين والأطباء والمهندسين والصحفيين. وطرحوا انتقاداتهم ومطالبهم داخل سياق الدعوة إلى مزيد من الديموقراطية والتمثيل السياسى، واحترام حقوق الإنسان.

واستجابة حكومة مبارك العدوانية للتطرف الإسلامى فى التسعينيات حاولت ليس فقط استئصال التطرف العنيف ولكن أيضا السيطرة على تأسيس النشاط الإسلامى على الصعيد الاجتماعى (الرعاية الاجتماعية، الجمعيات المهنية، المدارس والمساجد) فى المجتمع المصرى. وفى حربها ضد «الإرهاب» قامت الحكومة بسحق واعتقالات واسعة النطاق للمتهمين بالإرهاب تضمنت الإسلاميين المتطرفين مع المعتدلين فى محاولة لإسكات أية (وكل) معارضة إسلامية، وتم

اعتقال الآلاف دونما تهمة، ووجهت المنظمة العربية لحقوق الإنسان التهم إلى الحكومة بالاستخدام المتكرر للتعذيب(٤٧). وبحلول يونيو سنة ١٩٩٤ كانت حرب حكومة مبارك ضد إرهاب الجماعة الإسلامية، وكذلك ضد أقوى معارضيها الشرعيين، الإخوان المسلمين، قد صارت، على حد تعبير أحد المعلقين، محاولة **«لقطع تلك التنظيمات التى قامت بتنفيذ الهجمات العنيفة، ومعها أيضا تلك التى وصلت إلى التحكم فى البلديات والمنظمات المهنية والعمالية، وأعضاء هيئة التدريس فى الجامعات»**(٤٨).

وتحركت الحكومة لإسكات مصادر النقد والمعارضة (مع التركيز على النقابات المهنية، والمساجد ووسائل الإعلام) وواصلت سيطرتها الشديدة على الانتخابات. وقد كانت النقابات المهنية ـ وهى روابط ديموقراطية تطوعية للمدرسين والمحامين والأطباء والمهندسين والصحفيين ـ من أعمدة المجتمع المدنى المصرى:

«وإذ حرموا من الدخول إلى الساحة السياسية، فإنهم (الإخوان المسلمون) جعلوا النقابات المهنية أكثر مؤسسات المجتمع المدنى المصرى حيوية وعافية على الأرجح.... إذ عمل الإسلاميون على مد التأمين الصحى على أعضاء النقابات وعائلاتهم، وتأسيس النوادى الاجتماعية والترفيهية (ليس فى المدن الكبرى فقط)، وزيادة حجم المساكن المتاحة للأعضاء بأسعار منخفضة، فضلا، عن مساعدة أولئك الذين تم القبض عليهم أو اعتقلهم النظام»(٤٩).

فى سنة ١٩٩٣، أقر مجلس الشعب الذى تسيطر عليه الحكومة تشريعا يفرض شروطًا بعينها لاستيفاء النظام القانونى فى الانتخابات النقابية، وهو ما يساعد الحكومة على تعيين أعضاء مجلس النقابة إذا لم يتحقق النصاب. وأدت محاولات كبح المعارضة النقابية وإسكاتها إلى أن يقوم عبد العزيز محمد، رئيس سبعين ألف محام وعضو فى فرع نقابة المحامين بالقاهرة، (وهو نفسه ليس من الإسلاميين بيد أنه تولى الدفاع عن أحد أساتذة جامعة القاهرة الذى اتهمه الإسلاميون بالارتداد) باتهام الحكومة بأن هدفها الحقيقى **«إضعاف النقابة بوصفها إحدى مؤسسات المجتمع المدنى فى غمرة حربها ضد التيار الإسلامى»**(٥٠).

وعندما استمر أعضاء جماعة الإخوان المسلمين فى كسب انتخابات مجالس

الدول البازغة والغرب
من التشبُّه إلى فشل الأنظمة الليبرالية:

فى الفترة التى أعقبت الاستقلال، كانت العلاقة بين الإسلام والغرب علاقة تشبه أكثر من كونها علاقة صراع. وبوصفها دولا بازغة حديثا كانت تناضل لتثبيت نفسها، وبرهن الغرب كونه نموذجا ضروريا بل وشعبيا. وعلى الرغم من أن النضال من أجل الاستقرار ترك استياء وجروحا عميقة، فقد اهتم معظم الحكام بمواءمة التراث المؤسسى والروابط الاستعمارية، وتم فرض التحديث من أعلى بواسطة الحكومات والنخب المتغربة. وبقيت اللغات الأوربية لغة ثانية (غالبا اللغة المفضلة بين النخب الحديثة). وفى بعض البلاد كانت اللغات الأوربية هى اللغات الرسمية للحكومة، والقضاء والتعليم الجامعى. وبقيت الأنظمة البيروقراطية والتعليمية والقضائية الحديثة على حالها، مثلما حدث فى التجارة. وعلى العموم تم تحديد الشريعة الإسلامية فى نطاق قوانين الأحوال الشخصية والأسرة. وهكذا، وعلى سبيل المثال، بقيت اللغة والثقافة الفرنسية بنفوذها فى شمال إفريقيا ولبنان، والإنجليزية فى جنوب آسيا وماليزيا. وكان الأفراد، والبلاد والمدن والمؤسسات تحكم على نفسها، ويحكم عليها الآخرون، بالحداثة بالدرجة التى تم صبغها بالصبغة الغربية ـ فى اللغة والسلوك والمعرفة والبناء التنظيمى والقيم والعمارة والبنية التحتية. وكان لأمريكا خاصة مكان مرموق؛ لأنها لم تكن تحمل أوزار القوى الاستعمارية الأوربية.

كانت الميول الغربية فى التطور والتحديث نظرية وتطبيقا فى العالم المسلم بداية مرحلة استمرت لعدة عقود فى التبادل التعليمى والتكنولوجى إلى جانب التبادل السياسى والاقتصادى والتحالفات العسكرية. وقليلون هم الذين تساءلوا عن الحكمة المقبولة بأن التحديث يعنى التغريب والعلمنة المطردة للمجتمع. ولأنهم أعجبوا بالغرب بسبب مثله الديموقراطية، وقوته العسكرية، وتكنولوجيته، فإن الطلاب فى كثير من البلاد المسلمة اعتزوا بالتعليم الغربى الحديث فى الوطن وفى الخارج بشكل خاص. وكان مثل هذا التعليم هو بطاقة المرور الأكيدة إلى المواقع المسئولة فى الحكومة ومجال الأعمال والأوساط الأكاديمية. وتشكلت روابط عالمية

وضبط ضباط مباحث أمن الدولة اجتماعا إستراتيجيا ناقش فيه المشاركون (أنكر ٥٤ متهما أنهم حضروا هذا الاجتماع القانونى) زيادة تمثيل الإخوان فى المؤسسات الشرعية مثل البرلمان والنقابات. ورفضت المحكمة ربط جماعة الإخوان بالجماعات المتمردة المسلحة، كما برأت المتهمين من تهمة تمويل النشاط الإرهابى. ووصفت منظمة العفو الدولية، أمنيستى، الإخوان المسلمين المسجونين بأنهم من «سجناء الضمير» أدينوا فى محاكمة «أثارت غضب المراقبين الدوليين والمحليين على السواء»(٥٣). وقد لاحظ البعض بشىء من الفضول أن الحكومة لم تعتقل القادة الكبار لجماعة الإخوان وإنما اعتقلت القيادات الوسطى الحركية، بما فيهم قادة فى النقابات المهنية، فى حركة قصد بها أن تشل أعضاءها الشباب الأكثر فعالية. وفضلا عن ذلك، جاء الحكم قبل أقل من أسبوع من الانتخابات البرلمانية فى ٢٩ نوفمبر، التى كان واحد وخمسون من المتهمين قد رشحوا أنفسهم لها. وقد حال اعتقالهم (بالإضافة إلى ثلاثين آخرين من الإخوان تم اعتقالهم فى أكتوبر) ومحاكمتهم دون مشاركتهم النشطة فى الانتخابات تماما.

وفى خضم الإعداد للانتخابات البرلمانية، استخدمت الحكومة أيضا قانونا للصحافة أثار جدلا واسعا (القانون ٩٣) لكى تحمى موظفى الحكومة وأعضاء الحزب الوطنى الديموقراطى وعائلاتهم الذين وجهت إليهم التهم فى صحافة الحكومة وصحافة المعارضة بالفساد. هذه الحركة جلبت انتقادات كثيرة واسعة النطاق من قطاعات عديدة فى المجتمع. وتم القبض على محررين وكتاب من الصحف الكبرى، وحوكموا، وأدينوا.

وفى صحوة انتخابات ١٩٩٥، انضم شباب الإخوان المسلمين السابقين، ممن يمثلون جيلا أصغر يتطلع إلى التغيير، إلى آخرين (يساريين وناصريين ومسيحيين ونساء) لإنشاء حزب سياسى جديد، هو حزب الوسط، يهدف إلى سد الفجوة التى تباعد بين القوميين العرب والإسلاميين. وكان الوسط يسعى إلى جعل النظام السياسى ديموقراطيا، والدور المشترك لكل من المسلمين والمسيحيين فى المجتمع المصرى، وتطبيق الشريعة الإسلامية، التى وصفت بأنها «معيار الحضارة المصرية» وفقا للتفكير القانونى الحديث(٥٤). وردت الحكومة برفض تسجيل حزب الوسط. وتم القبض على العديد من مؤسسيه ومفكريه وحوكموا أمام محكمة عسكرية بتهمة

«الانضمام إلى جماعة غير مشروعة وسرية تهدف إلى الإطاحة بالنظام الحاكم والتحايل على الشرعية بتشكيل حزب الوسط لكى يكون صوت جماعة الإخوان المسلمين المحظورة». وتم الحكم على سبعة منهم بالسجن. وحذر المركز المصرى لحقوق الإنسان والمساعدة القانونية من أن «السلطات المصرية» فى استخدامها للمحاكم العسكرية أداة لسد الطريق فى وجه النشاط السياسى السلمى والعلنى سوف تؤدى فقط إلى مزيد من العنف، والإرهاب والأنشطة الخارجة عن القانون، والتى سوف تهدد بدورها أوضاع حقوق الإنسان والحريات المدنية فى مصر»(٥٥).

وإذا كان ميزان القوى قد ظهر أنه بأيدى المتطرفين فى أوائل التسعينيات، فإنه بحلول منتصف التسعينيات اعتقدت الغالبية أن الحكومة قد فازت، باستئصال المتطرفين أو تقليل أعدادهم. وعلى أية حال، فإن فيضا من الحوادث كان بمثابة تذكرة عارية بخطر الهجمات الإرهابية الماثل على الدوام. إذ إن عدة مؤامرات لاغتيال مبارك تم كشفها، منها هجوم أديس أبابا فى يونيو سنة ١٩٩٥، وقتل سبعة عشر سائحا يونانيا ومصريا أمام فندق أوربا بالقاهرة فى سبتمبر ١٩٩٦ (واعتذرت الجماعة الإسلامية، قائلة إنهم قتلوا خطأ باعتبارهم سياحا إسرائيليين). وجرت سلسلة من الهجمات فى أكتوبر وفى ربيع سنة ١٩٩٧ (ففى ١٢ فبراير تم اغتيال خمسة عشر قبطيا مسيحيا داخل كنيسة فى أبو قرقاص، وهى مدينة صغيرة فى الصعيد) حصدت أرواح كثيرين من الأقباط المسيحيين ورجال الشرطة فى الصعيد. فى ١٧ نوفمبر سنة ١٩٩٧ جرت مذبحة على ثمانية وستين سائحا وثلاثة مصريين فى الأقصر، وهو عمل نسب إلى أحد أجنحة الجماعة الإسلامية.

وألقت الحكومة باللوم على عائق الجماعات المحلية ـ الذين كان زعماؤهم المنفيون فى أوربا وأمريكا وإيران والسودان ـ بسبب تجدد الهجمات الإرهابية. ونادى كثيرون بإجراءات حكومية أكثر شدة للقضاء على التطرف. وقد أصر آخرون، على الرغم من موافقتهم على تحديد الإرهابيين وعقابهم، على أن الإصلاحات السياسية والاقتصادية، وليست الإجراءات الإدارية، هى الحل الناجع، ووجهوا التهمة بأن سلسلة من تصرفات الحكومة أسهمت فى إيجاد مناخ يرعى الإرهاب والعنف بدلا من تقوية المجتمع المدنى؛ كالفشل فى كبح جماح وحشية الشرطة وقوات الأمن ورفض الحكومة الاستجابة لدعوة وقف إطلاق النار

التى وجهها كبار قادة الجماعة فى يوليو ١٩٩٧ ؛ وتنامى سلطة الدولة والتقليل من الحريات المدنية (الاعتقالات الجماعية بدون تمييز وحبس حوالى عشرين ألفا من المشتبه فى أنهم إرهابيون دونما محاكمة)، منع الاتحاد وأية تجمعات «غير رسمية»، وتمرير تشريعات مثيرة للجدل من جانب البرلمان الذى تسيطر عليه الحكومة تساعد على حبس الصحفيين والمحررين لإساءتهم إلى سمعة موظفى الحكومة، فضلا عن استيلاء الحكومة على النقابات والمساجد، ثم تزوير الانتخابات.

ولاحظ أحد المراقبين أن **«التطور المستقبلى للحركة الإسلامية يتوقف على الكيفية التى عاملها (أو أساء معاملتها) بها أولئك الممسكون بزمام السلطة وليس محكوما بصراع داخلى بين الإسلام والحرية.... ويمكن للحكام فى مصر أن يتوقعوا أن يروا إسلاما يعكس بأمانة مهارتهم أو حماقتهم فى شئون الحكم»**[٥٦].

وقد فشل الناشطون الإسلاميون، سواء كانوا معتدلين أو متطرفين، فى تقديم برنامج بديل محدد وثابت، وقنعوا فقط بانتقاد إخفاقات الحكومة القائمة. وكانت أسباب ذلك كامنة فى طبيعة وتغاير أجندة هذه الحركات وكذلك حقائق السياسة المصرية، إذ إن الكثيرين من النشطاء الإسلاميين والمنظمات الإسلامية اختارت التأكيد على خلق مجتمع شرقى أكثر إسلامية من خلال الإصلاح الاجتماعى الأخلاقى بدلا من الإصلاح السياسى. وركز الناشطون على البرامج والمسائل الدينية والاجتماعية، بدلا من تحديد طبيعة الدولة الإسلامية ومؤسساتها. بل إن جماعة الإخوان المسلمين ركزت على بناء قاعدتها المؤيدة من خلال البرامج التعليمية والاجتماعية الاقتصادية. وفى سياستها المعارضة كانت قانعة بالسعى إلى تطبيق الشريعة الإسلامية بدلا من التحدى المباشر لرئيس الدولة. ومن جانبها انتقدت الحكومة افتقار الإخوان المسلمين إلى التحديد، وواصلت القول بأنه، إذا جاءت الجماعة إلى السلطة، ستكون مفتقرة إلى البرامج المحددة، ومن ثم سيكون الفشل مآلها. بيد أن الحكومة، مثل معظم الحكومات المسلمة، لم تختر أن تضع قناعتها موضع الاختبار. إذ إنها لم تسمح للإخوان بأن يصبحوا حزبا سياسيا ولم ترع الإصلاحات السياسية التى سوف تسمح بتحد انتخابى حقيقى. والواقع أنه فى أواخر التسعينيات، كانت الحكومة تسعى إلى احتواء، أو السيطرة على، أو كبت الإخوان المسلمين ومنعهم من أية معارضة حية.

وأهم خصائص حركة الإحياء الإسلامى فى مصر فى التسعينيات هو المدى الذى صارت فيه حركة الإحياء جزءا لا يتجزأ من التيار الرئيسى المعتدل فى الحياة والمجتمع، بدلا من أن تكون ظاهرة هامشية محدودة فى نطاق مجموعات أو منظمات صغيرة. إذ لم تعد مقيدة فى نطاق الطبقات الدنيا والوسطى، بل إننا يمكن أن نجد أيضا وعيا واهتماما متجددا بالحياة فى ظل تعاليم الإسلام بين الطبقات الوسطى والعليا، بين المتعلمين وغير المتعلمين، بين الفلاحين والمهنيين، والشباب والمسنين، النساء والرجال. وهم ناشطون فى مجموعات دراسة القرآن (التى يديرها الرجال والنساء على السواء)، والتجمعات الصوفية، والمساجد والجمعيات الخاصة. ونتيجة لهذا، تجد الهوية الإسلامية تعبيرا عن نفسها ليس فى الممارسات الدينية الرسمية فحسب، وإنما أيضا فى الخدمات الاجتماعية التى تقدمها مراكز العلاج من الإدمان، وعيادات الأسنان، ومراكز الإعاشة اليومية، وجمعيات المساعدة القانونية، فضلا عن المنظمات التى تقدم الإسكان المدعوم وتوزع الطعام أو تدير بيوت الاستثمار والصيرفة.

كذلك أخذ علماء الدين والمساجد دورا أكثر بروزا. إذ إن شعبية الدعاة من أمثال الشيخ محمد متولى الشعرواى وعبد الحميد كشك - وهو ناقد صريح لكل من جمال عبد الناصر والسادات - جعلت منهم نجوما فى وسائل الإعلام. فهم يظهرون بانتظام فى التليفزيون ولهم أعمدة فى الصحف. وتباع أشرطتهم وكتيباتهم وكتبهم ليس فى محلات خاصة وإنما فى المكتبات العادية، وفى المطارات والفنادق، ومع الباعة الجائلين. وتمتد شعبية هؤلاء الدعاة إلى ماوراء حدود مصر إلى معظم العالم العربى. وهكذا تسمع أصواتهم لا فى المساجد والتجمعات الدينية وحدها، وإنما فى منازل الطبقات الفقيرة والوسطى أيضا. وحيثما يجد المرء المجلات وشرائط الكاسيت أو الكتب معروضة للبيع، فهناك وسط السياسيين ونجوم السينما سيكون هناك أيضًا لايخلو مواد دينية شعبية. وكانت المساجد الأهلية غير الحكومية وأئمتها لبعض الوقت مصدرا للنقد المستمر والمعارضة ضد الحكومة. وبينما كان عامة الناس يمارسون، من خلال منظمات إسلامية حديثة مثل الإخوان المسلمين، الزعامة والقيادة فى الربط بين الإسلام ومطالب المجتمع الحديث وحاجاته، كذلك صار المزيد من المساجد وموظفيها الدينيين أكثر تورطا فى تقديم الخدمات

الاجتماعية التى اشتدت الحاجة إليها . ونتيجة لهذا ، فإن الثوريين الإسلاميين ، على الرغم من أنهم ينشطون بين الحين والحين ، صاروا أكثر هامشية وتحددوا فى نطاق دعواهم» .

جمهورية إيران الإسلامية :

«إن الصيحة التى تخرج من قلب المؤمن تتغلب على كل شىء ، حتى البيت الأبيض . . . . إن هذه الموجة قد انتشرت بالفعل فى جميع أنحاء الدنيا ، والعالم يتحرر الآن من القهر الذى كان خاضعا له» .

آية الله الخومينى

على مدى أكثر من سنوات عشر كانت إيران تجسد التهديد الإسلامى ، كما كان آية الله الخومينى رمز الإسلام الثورى . وإذا كان الخومينى قد أدان الغرب ـ والولايات المتحدة بصفة خاصة ـ باعتباره الشيطان الأكبر ، فإنه كان فى نظر الكثيرين فى الغرب بمثابة قسيس من العصور الوسطى وخطرا يتهدد الشرق الأوسط والغرب . وتكشف التصريحات الرئاسية والموسيقى الشعبية ولوحات الإعلانات عن أن الخومينى سرعان ما صار هو الرجل الذى يحب الكثير من الأمريكيين أن يكرهوه .

وبالنسبة للغرب ، الذى كان مقتنعا باستقرار شاه إيران ، كان سقوط الشاه أمرا غير وارد ، وصدمة زاد من وقعها المنتصرون ، ملالى إيران ، إذ كان محمد رضا بهلوى قد حكم على مدى ما يزيد على ثلاثين سنة (١٩٤١ ـ ١٩٧٩ م) . وكان ينظر إليه فى الغرب ، شأنه شأن أنور السادات ، باعتباره حليفا مستنيرا ، ورئيسا لدولة حديثة . وكان بهلوى ، مثل السادات ، يتحدث الإنجليزية ، ويرتدى ملابس أنيقة على الطراز الغربى ، ويظهر على شاشة التليفزيون الأمريكى ، ويتحدث فى مقابلات تليفزيونية مع أمثال باربرا ولترز (أى أنهما كانا «مثلنا») . ومع هذا شهد العالم فى سنة ١٩٧١ احتفال إيران بالذكرى الألفين وخمسمائة لقيام الملكية الفارسية . وأمام جمهور من زعماء العالم ، بما فيهم نائب رئيس الولايات المتحدة ، توج الشاه نفسه إمبراطورا على إيران . وفى ظل حكم الشاه استخدمت عائدات

البترول فى برنامج تحديث طموح، الثورة البيضاء، التى كان هدفها تحويل إيران إلى دولة حديثة بحلول القرن الحادى والعشرين. وكانت إيران تمتلك أحسن قوات عسكرية مجهزة فى الشرق الأوسط وتتمتع بعلاقات وطيدة مع الولايات المتحدة وأوربا. وفكرة أن هذا الشاه يمكن أن يطاح به لم تكن واردة، وأن السلالة البهلوية سوف تنهار على يد ثورة يقودها آية الله الملتحى المنفى ويوجهها باسم الإسلام، لم تكن مستوْعَبة.

الإسلام والقومية والدولة:

على الرغم من الصورة الشائعة فى الغرب عن الإسلام الشيعى باعتباره ديانة ثورة واستشهاد، فإن علاقته بالدولة فى إيران على مدى التاريخ الإسلامى كانت علاقة معاكسة وذات وجوه متعددة؛ إذ إن الإسلام فى إيران يشتمل على العديد من الرؤى والاتجاهات المختلفة وكان قادرا على تحقيق مستويات كثيرة من مستويات الخطاب والتفسير. ،والواقع، أنه ما أن أطاحت ثورة ١٩٧٨ ـ ١٩٧٩ بالشاه من على عرشه وانقشع الدخان، حتى ظهر التباين داخل مجتمع إيران الشيعى على السطح متمثلا فى الجدل والصراع.

كان الدين والدولة فى إيران قد تداخلا سويا حتى منذ تأسُّس الأسرة الصفوية (١٥٠١ ـ ١٧٣٢)، عندما أعلن أن المذهب الشيعى هو مذهب الدولة[٦]. وزعم ملوك إيران أنهم يحكمون فى غيبة الإمام الثانى عشر، الذى كان قد اختفى سنة ٨٧٤ والذى يعتقد الشيعة المخلصون بأنه سوف يعود فى المستقبل ليقضى على الطغيان ويقود الأمة فى عصر جديد من العدالة. وقد برهن رجال الدين على أنهم أبعد مايكونون عن الثورة غالب الأحيان. وتقبلوا ضرورة الحكم الدنيوى واقعا، وإن لم يتقبلوها من ناحية المذهب والنظرية. وقد اختلفت علاقة رجال الدين بالدولة فى التاريخ الإيرانى ما بين الحماية والرعاية الملكية إلى المعارضة، تبعا للسياق الاجتماعى السياسى. وغالبا ما كان الحكام يسيطرون على سلطتهم ويحدون منها. وفى أوقات أخرى كانو يقودون حركات المعارضة أو يسهمون فيها. وبينما أحكم الصفويون سيطرتهم على رجال الدين، فإن خلفاءهم من أسرة قاجار الأقل قوة،

(١٧٩٤ ـ ١٩٢٥م) واجهوا مؤسسة دينية أكثر استقلالا وإصرارا، لم يكن رجالها يخافون من النزول إلى الشوارع لمعارضة الحكم.

وفى مناسبتين أكثر حداثة ـ احتجاج الدخان (١٨٩١ ـ ١٨٩٢م) والثورة الدستورية سنة (١٩٠٥ ـ ١٩١١م) ـ لعب الإسلام ورجال الدين دورا معارضا مهما فى ظهور القومية الإيرانية الحديثة. وإذ كانوا قد أحبطوا من قبل محاولات الحكومة لبيع امتيازات للأوربيين لتطوير البنوك والسكك الحديدية والتعدين، فإن الزعماء الدينيين والعلمانيين انضموا سويا فى حركات احتجاج لحماية المصالح الوطنية الإيرانية أولا ثم لتحديد سلطة الشاه دستوريا. وكان احتجاج الدخان ردا على محاولة ناصر الدين شاه بيع امتياز الدخان (التمباك) إلى شركة بريطانية (وبذلك يخلق احتكارا). وأباحت فتوى شرعية مقاطعة وطنية شاملة قادها الزعماء الدينيون والتجار. كما استخدمت الثورة الدستورية الرموز الدينية ورجال الدين والمساجد التى كانت بمثابة مراكز للتنظيم السياسى، لكى تصعد من حركة احتجاج شعبى سعى من خلالها القوميون الإيرانيون إلى أن يحدوا دستوريا من استبداد الملكية وإساءتها استخدام السلطة.

وتحت الحكم البهلوى (١٩٢٥ ـ ١٩٧٨م) أحكمت السيطرة على الدين وبقى رجال الدين خاملين وغير مسيسين. وكان كل من رضا شاه بهلوى (١٩٢٥ ـ ١٩٤١م) وابنه محمد رضا شاه بهلوى (١٩٤١ ـ ١٩٧٨م) يُحكم قبضته على الدين مازجا بين انتخاب وفرض المؤسسة الدينية. وكان زعماء إيران الدينيون من ناحيتهم يفضلون السكون على الفعل السياسى، والنظام على الفوضى الأهلية، والحماية المحدودة على الاضطهاد. وقد أدى إنشاء نظام مدرسى علمانى حديث ونظام قانونى قائم على أسس غربية، فضلا عن سيطرة الوزراء الحكوميين على العديد من المؤسسات الإسلامية، إلى تقليص قوة رجال الدين بشكل حاد. إذ أدى استبدالهم بقضاة ذوى تعليم حديث وبالمحامين والموظفين المدنيين، إلى نضوب مصادر دخلهم ومكانتهم.

وقد برهن التأثير الاجتماعى الأوسع لبرامج محمد رضا شاه بهلوى التحديثية، الثورة البيضاء، الذى تأثر بالغرب مثل إصلاحاته التعليمية والقانونية، أنه سلاح ذو حدين. وعلى الرغم من الإنجازات فى مجال التعليم والصحة والإصلاح

الزراعى، فإن فوائد الإصلاحات ذهبت بطريقة غير متوازنة إلى مجموعة صغيرة متنامية من النخب الحضرية الحديثة. وكانت أضواء المدن التى تم تحديثها وبريقها يحجبان الأحوال الحقيقية للفقراء فى الحضر وجماهير القرى فى إيران. وبينما ازدهرت أقلية، كانت البلاد التى حققت اكتفاء ذاتيا زراعيا من قبل تنفق أكثر من بليون دولار على الواردات. وصار أولئك الذين يصبون من القرى فى المدن توقعا لحياة أفضل، مع افتقارهم لمهارات العمل المطلوبة، سكانا عاطلين فى أحياء حضرية عشوائية مكتظة ومزدحمة بالسكان: «**وبالنسبة لهؤلاء الملايين، الذين أجبر معظمهم على النزوح من القرى فى مدن العششن،لم تؤد طفرة البترول إلى نهاية الفقر؛ وإنما أدت إلى تحديثه فقط**»(٥٧).

وعانى كل من طبقات التجار التقليدية (بازارى) والطبقات الدينية، نتيجة لبرنامج بهلوى التحديثى ذى الاتجاه الغربى، بشكل أثر على حياتهم من الملابس والتعليم والقانون إلى إصلاح الأرض والتجارة. ووجد البازارى ورجال الدين أن توجه إيران واعتمادها على الغرب خطر على مكانتهم ومصالحهم الاقتصادية، وقيمهم الدينية الثقافية. وقد ألزمت قوانين الملابس التى أصدرها رضا شاه فى العشرينيات والثلاثينيات، الرجال بارتداء الملابس الغربية، وحرمت الحجاب، وقيدت ارتداء ملابس رجال الدين، ثم تبعها التغريب الظاهرى لنخب إيران الحديثة ثم تغريب الكثير من المراكز الحضرية فى عهد ابنه. وقد تعرضت ثروة التجار وقوتهم للتهديد من تدفق البنوك والشركات الأجنبية وطبقة المتعهدين الجديدة التى برزت وازدهرت بمساندة الدولة.

إيــران والغــرب:

كان الغرب على مدى فترة طويلة من الزمان يمثل تحديا وخطرا على إيران. وعلى الرغم من أن إيران لم تقع أبدا تحت الحكم المباشر للقوى الاستعمارية، فإن الاتحاد السوفيتى فى الشمال والبريطانيين فى الجنوب تنافسا على النفوذ. وقد أجبرت مخاطر التدخل الأجنبى والتبعية، التى رمزت إليها الحوادث التى استثارت احتجاج الدخان، رضا شاه على التنازل عن العرش لولده بل إنه كان أكثر وضوحا فى سنة ١٩٥٣م، عندما طرد الشاه إلى المنفى على يد حركة وطنية قادها رئيس

الوزراء محمد مصدق الذى أدى تأميمه بترول إيران إلى تهديد مصالح شركات البترول الغربية. وكانت عودة الشاه من روما إلى طهران، على متن طائرة عسكرية أمريكية وإلى جانبه رئيس هيئة المخابرات الأمريكية C I A، قد نظمتها الولايات المتحدة بدعم بريطانى. وتزايدت روابط إيران السياسية والعسكرية والاقتصادية مع الغرب، ومع الولايات المتحدة خاصة، تزايدا مهما. وقد أفادت كل من الولايات المتحدة وبريطانيا من مبيعات الأسلحة الوفيرة كما ساعدت على تدريب القوات المسلحة الإيرانية وجهازها السرى (السافاك). وفى وقت كانت فيه الولايات المتحدة متورطة بشدة فى فيتنام على حين كان البريطانيون يسحبون قواتهم من الخليج (العربى) الفارسى، كانت سياسات شاه إيران المطروحة ومصالحها قد توافقت مع مصالح الولايات المتحدة؛ من رفض الشاه للناصرية، وعلاقاته البرجماتية مع إسرائيل، ووجود دولته المستقرة فى الخليج، إلى ثروتها البترولية وسوقها المفتوحة أمام المنتجات الأمريكية. وكان رجال البنوك ورجال الأعمال وكذلك الدبلوماسيون والمستشارون العسكريون الأمريكيون والأوربيون يتمتعون بحضور قوى للغاية فى إيران. وبحلول أواخر الستينيات **«كانت السياسة الداعمة لبهلوى والتأييد له تحكم أعلى المستويات فى مؤسسة السياسة الخارجية الأمريكية»**[٥٨].

بدأ السخط ينمو وينتشر فى قاعدة اجتماعية أوسع فى أوائل السبعينيات. ولم يكن الاهتمام بالتدخل الأجنبى والاعتماد على الغرب قاصرا على الطبقات التقليدية ولكنه استحوذ على جيل من الإيرانيين ذوى التعليم الحديث، والحنكة السياسية، والعقلية الاجتماعية. وانضم الوطنيون من أبناء الطبقة المتوسطة والمثقفين إلى التجار ورجال الدين فى الإفصاح عن اهتمامهم بالهوية الوطنية لإيران واستقلالها الوطنى. وتزايدت دعوات الإصلاح الاجتماعى والسياسى وسط الشكاوى من تركيز الثروة، والفساد، والقهر السياسى المتصاعد، والاعتماد المتزايد على الغرب.

القمع والمعارضة:

بحلول السبعينيات لم يعد الشاه الشاب هو غير المجرب الذى أجلسته القوى الأجنبية على عرش الطاووس، ولكنه صار حاكما راسخا ذا نزعة استبدادية

متصاعدة. وعلى نحو ما علق جيمس بيل، فإن سياسته «فى التقريب والإجبار، والقمع والإصلاح» تخلت عن مكانها «لجنون العظمة المتزايدة»(٥٩) وكان احتفال أكتوبر سنة ١٩٧١م بالذكرى الألفين وخمسمائة للملكية الفارسية نقطة فارقة ذات مغزى؛ إذ إنها وضعت فى الحال علامة على الذروة وعلى بداية تدهور أحوال الأسرة البهلوية. إذ تم إنفاق ما يزيد على مائتى مليون دولار لجمع المرموقين من أركان الدنيا فى مدينة برسو بوليس، عاصمة فارس قبل الإسلام الخالية من السكان، حيث قام الشاهنشاه (ملك الملوك) بوضع نفسه على قدم المساواة مع الملك الفارسى قورش ملك الملوك. وقد جسد الاحتفال الذى استمر أسبوعا، على شكل وليمة كان الطعام فيها من مطعم مكسيم فى باريس، بما فى ذلك خمسة وعشرين ألف قنينة من الخمر، عدم حساسية الشاه تجاه منتقديه وتجاه هوية إيران وتقاليدها الإسلامية. وامتزجت مظاهر البذخ والتبذير الملكية بالاحتفال ذى الطابع الغربى فى موقع يعود إلى ما قبل الإسلام. ومن ثم، كان القمع الدموى لمظاهرات الطلاب تجسيدا لسياسة جديدة لا تتسامح إزاء معارضة قليلة «ونتج عنها عصر من الرعب»(٦٠).

كان الإصلاحيون الإيرانيون، المعارضة ضد الحكومة، يمثلون كافة قطاعات المجتمع: قوميون ويساريون، علمانيون ودينيون، نخب تقليدية (من التجار ورجال الدين)، ونخب حديثة. وكان الناقدون لاعتماد إيران على الغرب عسكريا واقتصاديا وسياسيا يخشون الانحراف الثقافى الذى سوف ينتج عن تغريب التعليم والمجتمع الإيرانى؛ إذ إن مسائل الهوية الوطنية، والنفوذ الغربى، والعدالة الاجتماعية والمشاركة السياسية، كانت تتقاطع مع الحدود الاجتماعية والأيديولوجية، وتناولها بالتفصيل ناقدون علمانيون ورجال دين على السواء. ومن أكثرهم تأثيرا كان جلال ـ إى ـ أحمد مهدى بازرجان ودكتور على شريعتى، وآية الله خومينى. وقد أثرت أفكارهم وزعامتهم على جيل من الطلاب، والمثقفين، والمهنيين (علماء، ومهندسين، وصحفيين) ينتمون إلى الطبقة الوسطى التقليدية والحديثة على السواء. وكان للطلاب والمهنيين ذوى التوجه الإسلامى أن ينضموا إلى رجال الدين، ورجال المدارس الدينية، والتجار البازارى فى حركة المعارضة الواسعة التى أطاحت بالشاه.

عبر جلال - إى - أحمد، الذى كان علمانيا واشتراكيا، عن مخاوف الكثيرين من أن الإصلاحات التعليمية والاجتماعية الحديثة كانت تؤدى إلى عملية إغراء بالذوبان الثقافى، «الصدمة الغربية» التى كانت تهدد بأن تسلب إيران، وجيل الشباب خاصة، إحساسه بالهوية الوطنية: «**نحن نشبه أمة تَغربت عن نفسها، فى ملابسنا وفى منازلنا، وفى طعامنا وأدبنا، وفى منشوراتنا، والأخطر من ذلك كله، تعليمنا. نحن ننفذ التدريب الغربى، ونحن ننفذ التفكير الغربى، ونحن نتبع المنتجين**»(٦١).

ولم يكن جلال - إى - أحمد يرى عالما مبسطا من كتلة واحدة، أو اختيارات نمطية، ولا حتى طريقا لتحديث - تغريب المجتمع أو التقهقر إلى الماضى. وقد اختار بديلا ثالثا، هو الرجوع إلى الثقافة الإيرانية الإسلامية باعتبارها مصدرا للهوية الوطنية والوحدة والتاريخ والقيم الوطنية. كان اتهامه للتغريب موقفًا فكريًا علمانيًا تزامن، مع الدعوة إلى استمرار هوية إيران وثقافتها الحديثة مع ماضيها، وكان يمثل أجندة أولية للآخرين أيضا، العلمانيين ذوى الميول الدينية والمنظرين الدينيين، وعلمانيين من أمثال مهدى بازرجان وعلى شريعتى، ورجال دين مثل آية الله الخومينى.

فى سنة ١٩٦٢م، السنة التى نشر فيها كتاب جلال - إى - أحمد «خربزادجه» وهو نقد التغريب، قام مهدى بازرجان (ولد سنة ١٩٠٧م) بإعطاء محاضرة عنوانها: «الحد بين الشئون الدينية والشئون الاجتماعية» عن العلاقة بين الدين والسياسة. وكان بازرجان، وهو مهندس تلقى تدريبه فى فرنسا وذو التزام إسلامى قوى، قد سجن فى سنة ١٩٣٩م لمعارضته لرضا شاه ثم سجن ثانية من ١٩٦٢ - ١٩٦٩م لمعارضته محمد رضا شاه. وكان ناشطا فى الجبهة الوطنية بزعامة رئيس الوزراء مصدق كما قضى على حركة تحرير إيران لردم الفجوة بين الإيرانيين العلمانيين المحدثين والإيرانيين الدينيين التقليديين وعمل فى سبيل دولة ومجتمع أكثر إسلامية. فى سنة ١٩٧٩، وبموافقة الخومينى، صار رئيس الوزراء المؤقت فى جمهورية إيران الإسلامية.

كان نشاط بازرجان السياسى مستلهما ومشكلا بتوجهه الإسلامى؛ إذ إنه مزج بين رؤية ومفردات تقليدية وبين الاهتمامات الحديثة. ومن ثم كان فاعلا مع

المهنيين المحدثين ومع رجال الدين أيضا لأنه تحدث بلغتهم. وجادل طويلا بأنه بسبب العلاقة المتداخلة بين الدين والسياسة فى الإسلام، فإن رجال الدين يجب أن يتحركوا بعيدا عن حيادهم السياسى ويصبحوا فاعلين فى السياسة لكى يحققوا تجديد المجتمع الإسلامى فى إيران.

وكانت ميول جلال ـ إى ـ أحمد والروح الإصلاحية الإسلامية لبازرجان ترتبط بالدكتور على شريعتى (١٩٣٣ ـ ١٩٧٧م)، الذى كان الإسلام الثورى الشعبى الذى ينادى به ذا جاذبية حالة بالنسبة للعلمانيين واليساريين، ولا سيما بالنسبة لطلاب الجامعات، الذين كانوا غالبا ما يجدون تقليدية زعمائهم الدينيين غير مقنعة كما وجدوا أن الرؤية الغربية العلمانية لكثير من الأساتذة مضللة. وقد دمج شريعتى الكثير من التيارات الإصلاحية فى زمانه، المعارضة ضد الشاه، رفض التغريب، والإحياء الدينى، والإصلاح الاجتماعى.

وإذ كان شريعتى ابنا لعالم وداعية تقدمى، فإنه حصل على درجة الدكتوراه من السوربون وبعد عودته إلى إيران سنة ١٩٦٥ كان شريعتى موضوعا لكل من الجدل والتملق. وإذ سجن فى البداية بسبب معارضته للشاه خلال فترة دراسته فى باريس، فقد برهن على أن محاضر شديد الجاذبية ناجح فى طهران، يجتذب الآلاف من الطلاب المعجبين، وكسب أتباعا كثيرين بين الطلاب والمثقفين اليسار. وكانت أكثر من مائة ألف نسخة من محاضراته وكتاباته تنشر وتوزع[٦٢]. وإذ اعتبرت الحكومة أن شريعتى يمثل خطرا متصاعدا، أدانته بأنه «ماركسى إسلامى» وسجنته سنة ١٩٧٣، ثم سمحت له فى النهاية بمغادرة إيران. وإذ مات بعد وصوله إنجلترا بقليل نتيجة أزمة قلبية واضحة (اشتبه مؤيدوه فى أن السافاك دبروا موته)، وصار شريعتى أكثر تأثيرا بعد موته منه فى حياته. فقد تم جمع أحاديثه وطبعت ووزعت على نطاق واسع. فقد صار بطلا ومنظرا للثورة فى إيران، وبعد هذه الثورة انتشرت كتاباته وأفكاره فى أنحاء معظم العالم الإسلامى، وتجد مستمعين متنبهين من القاهرة إلى جاكرتا.

كان شريعتى يدعو إلى ما يمكن وصفه بأنه أيديولوجية إسلامية لتحرير العالم الثالث، وهى أيديولوجية شعبية شيعية وأصيلة للإصلاح الاجتماعى السياسى. وهى تجمع ما بين إعادة تفسير للعقيدة الإسلامية يستوعب اللغة الاجتماعية الحديثة

(إميل دور كايم وماكس فيبر) ورؤية العالم الثالث الاشتراكية التى يمثلها فرانتز فانون وتشى جيفارا، اللذان أعجب بهما خلال فترة دراسته فى باريس، والتى توافقت مع الثورتين الجزائرية والكوبية. وعلى أية حال، فإنه على النقيض من رفض فانون للديانات التقليدية، أصر شريعتى، مثل جلال ـ إى ـ أحمد، على أن هزيمة الإمبريالية الغربية تتطلب إصلاح جذور إيران الإسلامية، وهويتها الوطنية والدينية والثقافية. وأكد شريعتى على طبيعة الإسلام الحيوية التقدمية العلمية والحاجة إلى إعادة تفسير شامل للإسلام لإصلاح هذا التراث المنسى، وإلى عكس حالة الإسلام المتأخرة، ثم إعادة الحيوية إلى الأمة الإسلامية. وبوصفه مصلحا إسلاميا مجددا، كان غالبا ما يقع فى مشكلات مع الكثيرين من رجال الدين ذوى النزعة الدينية التقليدية والذين التزموا بالسكون السياسى، ومع العديد من أساتذة الجامعات أصحاب الرؤية العلمانية المستغربة. لقد كانت كل من المؤسسات السياسية والدينية تشعر إزاءه بالقلق.

وقد أدان شريعتى، مثل جلال ـ إى ـ أحمد، شرور التأثير الغربى: «**هيا أيها الأصدقاء دعونا نهجر أوربا، دعونا نوقف هذا الغثيان، ونتخلى عن تقليد أوربا. هيا بنا نترك وراءنا أوربا هذه التى تتحدث دوما عن الإنسانية ولكنها تدمر بنى الإنسان حيثما وجدتهم**»(٦٣) وقد مزج شريعتى بين إدانة الإمبريالية الغربية ونوع من الاشتراكية الإسلامية. كان الهدف هو الهوية الوطنية والوحدة الوطنية والعدالة الاجتماعية الاقتصادية لإيران المقهورة سياسيا والمستغلة اقتصاديا، والتى تمسك بها «**الإمبريالية العالمية، بما فيها الشركات متعددة الجنسيات والإمبريالية الثقافية، والعنصرية، والاستغلال الطبقى، والقهر الطبقى، والظلم الطبقى والتغريب (غربزادجة)**»(٦٤).

لم يكن تدهور المجتمع المسلم بسبب الإمبريالية الغربية وحدها ولكنه بسبب مؤسسة دينية سمحت للأيديولوجية الحيوية الثورية للمذهب الشيعى «الأصلى» بأن يصير دين مؤسسة. ومثل الكثيرين من المصلحين الإسلاميين المعاصرين، وجه شريعتى اللوم إلى رجال الدين على الكثير من أمراض المجتمع المسلم. فقد صار المذهب الشيعى، على يد المؤسسة الدينية، مدرسيا، متأسسا، ويخضع لانتقاءات حكام إيران، بحيث يحجب الرسالة الحيوية النقية الثورية ذات المضمون الدينى

الاجتماعى التى حملها فى سنواته الباكرة. كان الإسلام التقليدى تحت قيادة رجال الدين قد هوى إلى ماض متحجر من الكتيبات المدرسية التى كانت بمثابة المخدر القدرى (الجبرى) الشعبى للجماهير. لقد كان قد توقف عن أن يكون قوة اجتماعية، تخاطب حقائق المجتمع المتغيرة بشكل فعال، ولم تكن دعوة شريعتى «العودة إلى الإسلام» تعنى التقهقر إلى الرؤية الإسلامية العالمية فى العصور الوسطى التى تبناها «العلماء» رجال الدين المحافظون، ولكنها كانت رؤية ثورية للمذهب الشيعى الباكر الذى قدم الأساس الملهم لإعادة تفسير الإسلام على أسس حديثة. وكان لابد لهذا الأمر من رجال من أصحاب الرؤى - ليس رجال الدين وإنما مثقفون عاديون ذوو تفكير دينى، وذوو توجه إسلامى ولكنهم يعرفون ويملكون زمام الفكر والمناهج الحديثة.

وبالنسبة لشريعتى، فإن المجتمع الإسلامى ينبغى أن يكون بلا طبقات، وأن يكون ملاذا لمن لا ميراث لهم، للذين كانوا **«منهوبين، ومعذبين، وجوعى ومقهورين يعانون من التمييز ضدهم». وكانت رسالته رسالة عامة من الله الذى «وعد الجماهير البائسة بأنهم سوف يصبحون قادة الجنس البشرى؛ ووعد غير الوارثين بأن يرثوا الأرض من الأقوياء.... هذه الثورة العالمية والنصر النهائى هو خاتمة حركة واحدة عظمى ومستمرة سعيا وراء العدالة تمردا على القهر»**[٦٥]. وبقى أن يقود آية الله خومينى هذه الثورة إلى خاتمتها الظافرة أو الناجحة.

وإذا كان شريعتى هو منظر الثورة الإيرانية، فإن آية الله الخومينى (١٩٠٢ - ١٩٨٩م) كان رمزها الحى ومهندسها. وعلى الرغم من أن الخومينى كان من صغار آيات الله، فإن سياساته الجوالة، وشخصيته الكارزمية، بالإضافة إلى سلسلة من الظروف قذفت به إلى زعامة الثورة، ومن ثم، زعامة جمهورية إيران الإسلامية. فبينما ظل غالبية العلماء (رجال الدين) فى إيران غير مسيسين، صار روح الله الخومينى صوتا عاليا يدعو إلى الإصلاح. وتحدث بنشاط وصراحة ضد سياسة الشاه خلال السنوات من ١٩٦٢ إلى ١٩٦٣، وتم القبض عليه وسجنه عدة مرات، ثم نفى إلى تركيا، والعراق، وأخيرا إلى محطته الأخيرة فى فرنسا. وطوال فترة منفاه استمر الخومينى فى نقد الشاه. وكانت نسخ من كتاباته وأحاديثه فضلا عن شرائط الكاسيت يتم تهريبها إلى إيران ويتم توزيعها من خلال شبكة المساجد.

كان الخومينى يشارك المنظرين الإسلاميين الآخرين، من أمثال مولانا المودودى فى «جماعتى إسلام» وحسن البنا فى «الإخوان المسلمين»، فى رؤية شاملة للإسلام:

«إن للإسلام نظاما وبرنامجا لكل الشئون المختلفة للمجتمع: شكل الحكومة والإدارة، تنظيم معاملات الناس فيما بينهم، العلاقة بين الدولة والشعب، العلاقات مع الدول الأجنبية وكافة الشئون السياسية والاقتصادية.... لقد كان المسجد دائما مركز القيادة والتوجيه ومركزاً لبحث المشكلات الاجتماعية وتحليلها»(٦٦).

وقد شارك أيضا فى نظرة استقطابية للعالم، عالم ممزق ما بين الشرق والغرب، ومواجهة عالمية إسلامية للغرب الصليبى. وبالنسبة للخومينى كان العالم منقسما إلى مجموعتين: **الظالمون** (الولايات المتحدة والغرب عموما وكذلك الاتحاد السوفيتى) **والمظلومون** (المسلمون والعالم الثالث)(٦٧) وكان ينظر إلى معظم حكومات العالم المسلم والعالم الثالث عموما على أنها دول عميلة، خادمة للغرب والشرق، ومن ثم كان شعار الثورة **«لا الشرق ولا الغرب، الإسلام فقط»**. وكانت رؤية الخومينى للعالم ملونة بشكل خاص بكراهيته للاستعمار والإمبريالية الغربية **«إن مخالب الإمبريالية الشريرة قد انغرست فى قلب أرض شعب القرآن، والتهمت الإمبريالية ثروتنا ومواردنا الوطنية.... مع تغلغل الثقافة الإمبريالية إلى أعماق المدن والقرى فى شتى أنحاء العالم الإسلامى، لكى تحل محل ثقافة القرآن»**. أما علاقة إيران بإسرائيل التى اعتبرها موقعا استعماريا أمريكيا، فقد تعرضت لهجوم موجع:

«إن التأثير المنحوس للإمبريالية يتضح بشكل خاص فى إيران؛ إذ إن إسرائيل المعروفة عالميا بأنها عدو الإسلام والمسلمين، والمشتبكة فى حرب ضد المسلمين على مدى سنوات، قد تغلغلت إلى كافة الشئون الاقتصادية والعسكرية والسياسية للبلاد، بمساعدة حكومة إيران الحقيرة، ويجب القول بأن إيران قد صارت قاعدة عسكرية لإسرائيل، وهى ما يعنى بالتالى أنها قاعدة لأمريكا»(٦٨)

وبحلول السبعينيات كانت مطالب الخومينى الأصلية بالإصلاح قد تحولت إلى دعوة ثورية للجهاد. وأدان الملكية فى إيران بأنها غير شرعية ومعادية للإسلام ونادى بحكومة يرشدها رجال الدين، إن لم يحكموها. وفى سلسلة من

المحاضرات كان عنوانها الكلى «الحكومة الإسلامية» لم تكن معروفة على نطاق واسع فى زمانه، رفض الخومينى الملكية باعتبارها غير إسلامية وأصر على القول بأن الخاصية الإسلامية للحكومة تتحدد بحكم الشريعة، وطالب بإعادة فرضها فى مكان القوانين الوضعية الأجنبية التى تبنتها إيران. وإذا سلمنا بمركزية الشريعة، كما قال الخومينى فى جداله، فإن العلماء قد لعبوا دورا ضروريا فى نصح الحكام الدنيويين والإشراف عليهم، بل إنه ألمح إلى إمكانية حكم رجال الدين المباشر.

ولم تكن آراء الخومينى عن الحكومة الإسلامية معروفة على نطاق واسع أو مفهومة، وكان يمكن أن تظل مجرد اجتهادات أكاديمية لو لم يتدهور الموقف السياسى فى إيران بهذه السرعة؛ إذ إن سياسة الشاه القمعية التى قامت بسحق أى، وكل أشكال المعارضة والتى أدت إلى عمليات الاعتقال والسجن والتعذيب والموت العشوائية للكثيرين على أيدى رجال الشرطة السرية، خلقت الشهداء، وحركت دائرة من عنف النظام والعنف المعادى للنظام، واستفزت نموا سريعا لحركة مقاومة ذات قاعدة عريضة. وفى خضم عمليات القمع واسعة النطاق ضد المثقفين والصحفيين والسياسيين، والوطنيين الليبراليين، والاشتراكيين والماركسيين، فإن الخومينى بإدانته اللاذعة للشاه ودعوته لنظام سياسى جديد يتضمن حكومة دستورية وإصلاحا اجتماعيا اقتصاديا، صار رمزا للمعارضة ومركزا لها.

ثورة إيران الإسلامية:

وبينما كانت المعارضة تتصاعد داخل إيران، فإن تراث إيران الشيعى قدم مجموعة مشتركة من الرموز، وهوية تاريخية، ونظام قيم - بديلا وطنيا غير غربى وإطارا أيديولوجيا يمكن أن تعمل من داخله عدة فئات مختلفة. وكانت شبكة المساجد التى يسيطر عليها الملالى بمثابة القيادة والعمود الفقرى التنظيمى للمعارضة ضد الحكومة؛ إذا إن آلالف المساجد فى إيران، المنتشرة خلال كل مدينة وقرية، وفرت شبكة اتصالات طبيعية غير رسمية تغطى جميع أنحاء الوطن، ومثلما حدث فى احتجاج الدخان والثورة الدستورية استخدمت المساجد لتكون مراكز للمعارضة، والتنظيم السياسى، والتحريض وأماكن للإيواء. وكان بوسع الحكومة أن تمنع الاجتماعات السياسية وتحد منها، ولكنها لم تكن بقادرة على إغلاق المساجد أو منع الصلاة. وكان رجال الدين وتلاميذهم بمثابة احتياطى ضخم لتفريخ

القيادات، ففى صلاة الجمعة كانت المساجد والخطب التى تلقى فيها تتحول إلى ساحة وحدث سياسى دينى، وتجتذب الآلاف وغالبا ما تنتج عنها مظاهرات سياسية عندما يبدأ المؤمنون مغادرة المساجد فى الطريق إلى منازلهم. وارتبط تأثير رجال الدين بتأثير المصلحين الإسلاميين من غير رجال الدين مثل شريعتى وبازرجان، ممن تمتعوا باحترام الكثيرين خاصة بين صفوف جيل شاب جديد مناضل مستبعد.

ومن الناحية التاريخية، فإن المذهب الشيعى كان ثوريا وتأمليا. وفى القرون الأولى من التاريخ الإسلامى، كانت الحركات الشيعية تهدد استقرار الخلافة وكانت من عوامل سقوط الخلافة الأموية. وعلى أية حال، فإن الشطر الأكبر من المذهب الشيعى استقر فيما بعد على نوع من التأمل غير السياسى الذى فرضته عقيدة تؤمن بعودة الإمام الثانى عشر. وهكذا، فإن المذهب الشيعى (يستخدم المؤلف مصطلح الإسلام الشيعى ولا نوافقه على ذلك ـ المترجم)، مثل كافة الموروثات الدينية، كان قادرا على القيام بتفسيرات متعددة. ففى إيران فى أثناء السبعينيات، انتقل المذهب الشيعى من التأملية الساكنة إلى النشاط الثورى.

وقد اتخذت هزيمة القوات الشيعية واستشهاد الحسين فى كربلاء أمام جيش الخليفة (الأموى) يزيد (بن معاوية) سنة ٦٨٠م، وهى الحادثة الجوهرية فى التاريخ الشيعى، أهمية خاصة؛ لأنها قدمت نموذجا ملهما للثورة الإيرانية، إذ كان استشهاد الحسين رمزا على دور المذهب الشيعى بوصفه حركة احتجاج ناضل فيها حزب صغير صحيح ضد قوى الشر المهيمنة، وكان رمزا للمعركة بين الخير والشر، وقوات الله وقوات الشيطان، والمظلوم والظالم، وثورة المحرومين. وبالنسبة لكثيرين من الشيعة كان الشاه وقواته المسلحة المهيمنة، مثل جيش يزيد، يمثلون شرور الفساد والظلم الاجتماعى. ومثل الحسين وقواته، فإن الأبرار كان لهم حق دينى وعليهم واجب دينى للثورة ضد يزيد هذا الزمان وشن حرب مقدسة لإعادة شريعة الله والعدالة الاجتماعية. فالتضحية بالذات بل والموت فى سبيل الله (فى سبيل الله والوطن) كان لابد من قبولها بحرية؛ لأن الموت فى سبيل الله كان يعنى أن يصير المرء شهيدا ويفوز بالجائزة الخالدة.

إيران واحدة أم أكثر من إيران؟ التنوع والاختلاف:

انضمت الجماعات غير المتجانسة فى المشهد السياسى، من العلمانيين إلى الناشطين الإسلاميين، ومن الديموقراطيين الليبراليين إلى الماركسيين، سويا تحت مظلة الإسلام. وعلى أية حال، فإنه تحت وحدة الهدف الظاهرة ـ معارضة الشاه والرغبة فى حداثة أكثر انتماء للوطن ـ تكمن مجموعة مختلفة من الرؤى الدينية والسياسية والبرامج المتنافسة. وقد امتد نطاق المعارضة السياسية من أولئك الذين كان البديل الإيرانى الإسلامى يعنى لهم ببساطة ميراث إيران الثقافى وقيمها، إلى أولئك الذين كانوا يرغبون فى رؤية تأسيس دولة إسلامية ومجتمع إسلامى. وقد وجدت اختلافات مماثلة فى أوساط الذين التزموا إسلاميا. وقد اختلف رجال الدين فيما بينهم، كذلك اختلف غيرهم فيما بينهم بحدة حول أيديولوجياتهم الإسلامية، أى فى رؤاهم حول طبيعة النظام السياسى الجديد وقيادته. ولم يكن هذا الأمر أكثر وضوحا فى أى مكان على نحو ما كان واضحا فى مقاربة آية الله الخومينى ودكتور على شريعتى ـ إذ إن الخومينى كان تجسيدا لسلطة رجال الدين وقوتهم، أما شريعتى وغيره من المجددين الإسلاميين فكانوا يمثلون مدخلا إصلاحيا أكثر ابتعادا عن رجال الدين، وأكثر حداثة وتجديدا. هذه الاختلافات سوف تبرز فى فترة ما بعد الثورة.

وبينما تصاعدت الاحتجاجات والمظاهرات السياسية فى ١٩٧٨، تصاعدت أيضا إجراءات القمع التى مارستها الدولة. وصلت الأحداث إلى ذروتها فى طهران يوم الجمعة الأسود ٨ سبتمبر؛ إذ إن القوات المسلحة والشرطة حينما عجزت عن فض إحدى المظاهرات فتحت النيران على حشد من خمسة وسبعين ألف متظاهر من طائرات الهيليكوبتر والدبابات التى، لن ينسى كثيرون، تم شراؤها من الغرب وكان يقودها عسكريون إيرانيون تم تدريبهم فى الغرب. كان يوم الجمعة الأسود نقطة فارقة فى الثورة: ذلك أن العمال من أصحاب الياقات البيضاء والزرقاء، والطبقات الوسطى التقليدية والحديثة، وسكان المدن وفلاحو الريف، انضموا إلى صفوف المعارضة وانغمسوا فى العمل السياسى. أما النساء اللاتى كن يرتدين الملابس الحديثة فقد انضموا آنذاك إلى قريناتهن الأكثر تقليدية فى ارتداء الحجاب رمزا للاحتجاج ضد الملك الذى كان برنامجه التحديثى قد حاول ذات مرة منع الحجاب.

وفى ديسمبر، خلال شهر المحرم المقدس الذى يتم فيه إحياء ذكرى استشهاد الحسين، تم صهر الرموز والطقوس الإسلامية مع الحقائق السياسية المعاصرة عندما تحولت المواكب الدينية إلى مظاهرات احتجاج؛ إذ نادى حوالى مليونين من البشر فى طهران إلى خلع الشاه وطالبوا بموته، كما طالبوا بإنشاء حكومة إسلامية، والعودة إلى قيادة الخومينى. وفى ٦ يناير سنة ١٩٧٩، غادر الشاه إيران بعد أن تلقى لطمة تمثلت فى الاحتجاج والعنف الواسع المدى، وبعد أن أدرك أنه لم يعد قادرا على الاعتماد على العسكريين الذين كان جنودهم يتناقصون، وبعد ما رأى أن حُماته الأمريكيين يتقاعسون عن تأييده.

من الملكية إلى الجمهورية الإسلامية:

كانت مشاعر النشوة بالنصر والإحساس بالتضامن الثورى سريعة الزوال؛ إذ إن عددا قليلا من الإيرانيين كانوا على استعداد لما كان مخبوءا فى السنوات الأولى من عمر جمهورية إيران الإسلامية. إذ كانت تلك أوقاتا ثورية. ولأسباب تاريخية وثقافية، برز الإسلام بوصفه أقوى الوسائل فعالية فى التعبئة السياسية. ومع سقوط الشاه ظهرت على السطح الاختلافات العميقة فى الرؤى العالمية والمصالح بسرعة. وكان عدد قليل هم الذين استعدوا لصراع القوة الذى نشب. إذ إن أولئك الذين توقعوا أن يعود الملالى (رجال الدين) إلى مساجدهم فى هدوء، أو أن يستقروا على دور استشارى للحكومة الجديدة، اضطروا إلى أن يفيقوا على الحقائق الفظة.

إذ إن انتقادات الخومينى ضد الشاه وإدانته له ودعوته إلى نظام سياسى واجتماعى جديد وعادل كانت قد تمت صياغتها داخل إطار المقولات الدينية الثقافية مثلما فعل كثيرون من نقاد الشاه الآخرين، وبذلك غطت هذه المقولات على الاختلافات العميقة فى الرؤى والبرامج التى كانت موجودة. وفضلا عن ذلك، فإن مستشاريه فى باريس وفى الأيام الأولى التى أعقبت عودته إلى طهران كان من بينهم عدد من غير رجال الدين وكانوا متأثرين بعلى شريعتى. وعلى الرغم من أنه كان للمعارضة عدو مشترك (الشاه، والاستبداد البهلوى، والسيطرة الأجنبية) وهدف مشترك (حكومة أكثر عدالة ومساواة)، فلم يكن هناك اتفاق على الشكل الخاص للحكومة أو حتى على زعامتها.

كان عدد قليل من الناس يعرفون كتابات الخومينى عن طبيعة الحكومة الإسلامية. وبصفة خاصة، فإن اعتقاده بالدور المباشر لرجال الدين وولاية الفقيه، لم يكن مذهبا شيعيا بارزا، كما أنه لم يكن مذهبا يحظى بتأييد واسع داخل أوساط المؤسسة الدينية فى إيران. ومن ثم فإن القلائل تنبئوا بالسيطرة التى سوف يمارسها العلماء عندما يقيمون حكومة إسلامية يتحكم فيها رجال الدين. ولم تتحقق تطبيقات هذا المذهب سوى فى فترة مابعد سنة ١٩٧٩، عندما أكد الخومينى دوره فى الإشراف على حكومة إيران.

ومنذ تأسيسها فى فبراير سنة ١٩٧٩، شهدت الحكومة المؤقتة لجمهورية إيران الإسلامية الجديدة صراعًا بين المعتدلين والمتشددين. وتم استبدال الحكم الاستبدادى للشاه ونخبة العلمانية الحديثة بالإمام مرشدا وبأتباعه. وتفكك التحالف الذى قام بالثورة تحت وطأة الأحكام السريعة والقاسية غالبا والتى صدرت عن السلطة الاستبدادية الجديدة. ولم يكن موظفو أسرة بهلوى ومؤيدوه فقط، وإنما جميع أولئك الذين اختلفوا مع «الأوتوقراطية الدينية» الجديدة ـ من أصحاب التوجهات العلمانية والدينية، من عامة الناس ومن رجال الدين، من النساء والأقليات الدينية ـ هم الذين شعروا بالذراع السريعة، للعدالة الإسلامية، التى كانت يقوم بتنفيذ أحكامها الحرس الثورى والمحاكم الثورية. ومرة ثانية امتلأت السجون، وخرجت المحاكمات والإعدامات السريعة عن نطاق السيطرة لدرجة أن آية الله الخومينى نفسه تدخل وحذر من مثل هذه التجاوزات واستقال أول رئيس وزراء للجمهورية الإسلامية، مهدى بازرجان، قرفا، كما أن بنى صدر أول رئيس جمهورية، هرب إلى منفاه فى فرنسا، أما صادق جوبتزادة الذى تولى عددًا من المناصب الحكومية فقد أعدم بتهمة المشاركة فى مؤامرة مزعومة لاغتيال الخومينى، وصار الجميع من رعايا الخومينى. أما أولئك الزعماء الدينيون الذين لم يقبلوا مذهب الخومينى عن «ولاية الفقيه» فقد تعرضوا للمضايقات والأذى من جانب رفاقهم. بل إن آية الله شريعتى مدارى، الذى كان واحدا من كبار آيات الله حظى بالاحترام بسبب تعليمه وتدينه، قد حُرِم من منصبه فى ربيع سنة ١٩٨٢م.

ودعم العلماء أو مؤيدوهم سيطرتهم على الحكومة والبرلمان والقضاء ووسائل الإعلام والتعليم. وقد نجحت ثورة إيران فى التحول إلى مؤسسات، إذ إن تطهير

الحكومة للمنظمات السياسية والقوات المسلحة والقضاء، والمؤسسات التعليمية والمكاتب الحكومية، والسيطرة على وسائل الإعلام، وإرهاب رجال الدين المنشقين قد أدى إلى تقييد المعارضة بشدة. وبالمثل، فإن الثورة الثقافية تم تطويرها وتأسيسها في المدارس ووسائل الإعلام، على حين كانت وجهات النظر البديلة تقع تحت طائلة التقييد أو القمع. وكما حاول الشاه أن يفرض وصايته على ملابس النساء كذلك تم آنذاك فرض قوانين الملابس الإسلامية على الشوارع، وفي المكاتب الحكومية والجامعات.

تم استبعاد الأصوات الدينية والمدنية المنشقة عن طريق استغلال النقد الجماهيري لرجال الدين والمدنيين الملتزمين. وكان رجال الدين المتشددون يلقون الدعم من «الطبقة المدنية في الجمهورية الإسلامية» ممن تقبلوا حكم رجال الدين، وخدموا في الحكومة، واحتلوا كثيرا من المناصب القيادية في الجهاز الإداري [٦٩]، وكانت غالبيتهم من أبناء طبقة اجتماعية واحدة (الطبقة الوسطى الصغرى وعائلات البازار «التجار») كما كانوا يشتركون في خلفية تعليمية مشتركة (الجيل الأول من خريجي الجامعات في العلوم والطب)[٧٠]. وهكذا قامت الجمهورية الإسلامية على أساس تحالف بين رجال الدين والمدنيين يلتزم بالإمام والثورة، على الرغم من وجود الاختلافات في الرؤى وفي السياسة.

التهديد الإسلامي .. تصدير إيران للثورة:

كانت عملية تأسيس الثورة مصحوبة بهدف توأم، هو تصدير الثورة الإسلامية. وقد حكم الخوف من تصدير الثورة معظم سياسات الشرق الأوسط على مدى أكثر من عشر سنوات [٧١] كما كان له تأثير مهم على كل من العالم الإسلامي والغرب:

«بالنسبة للبعض، كانت إيران الثورية مصدرا للإلهام والدفع، وبالنسبة للبعض الآخر، كانت رمزا لتهديد مشئوم لاستقرار الشرق الأوسط وأمن الغرب لأنها ارتبطت بالإرهاب، واحتجاز الرهائن، والهجوم على السفارات، وتطوير النشاطات الثورية. والواقع أن إيران كانت تبدو بالنسبة لإدارة ريجان، مرادفا للإرهاب العالمي والثورة»[٧٢].

وفى غمار الهيستريا التى سادت فترة مابعد نجاح الثورة كان تقييم التهديد الإيرانى، وفصل الحقيقة عن الخيال، أمراً بالغ الصعوبة إن لم يكن مستحيلا بالنسبة للغرب وحلفائه؛ إذ نتج عن صدمة الثورة التى جعلت مما لا يخطر على البال حقيقة واقعة، نوعًا من التعويض الزائد، رأى السياسات الإيرانية الداخلية والخارجية على السواء من خلال منظار الأصولية الإسلامية والتطرف الإسلامى. وكانت عملية الأسلمة الصارمة فى الداخل قد استكملت بتهديد انتشار الإرهاب فى شتى أنحاء الدنيا. إذ كان الخوف من نماذج أخرى مثل إيران ومن محاولة أصولية لنشر الثورة، ليس فقط فى العالم المسلم وإنما أيضا فى أنحاء العالم الثالث، يتغذى بالبلاغة العامة والدعاية التى تبُثّها جمهورية الخومينى الإسلامية، والغضب الناجم عن «حجز الرهائن الأمريكيين» القبض على موظفى السفارة الأمريكية والاستيلاء على السفارة) والاضطرابات الشيعية فى الخليج، والتحذيرات الصادرة عن كل من الحكومات الغربية والمسلمة من أخطار الأصولية الراديكالية. كانت النشوة الأولية التى سادت الكثيرين فى العالم الإسلامى، لا سيما فى أوساط الحركات الإسلامية الأخرى، قد دعمت فقط صورة الثورة الإسلامية التوسعية التى تسعى لتهديد العالم. وفى بعض الأوقات كان يبدو أن هناك قدرا قليلا من المبالغة فى القول ـ لأسباب مختلفة ـ بأنه عندما كان الخومينى يتكلم، كان العالم بأسره يستمع.

لقد انبثق تصدير الإسلام الثورى من رؤية آية الله الخومينى الأيديولوجية العالمية، وهى تفسير للإسلام يمزج بين قومية إيران ذات الجذور الدينية والإيمان بالسمة العالمية لمهمة المسلمين الكونية فى نشر الإسلام من خلال الدعوة والأسوة الحسنة ومن خلال الثورة المسلحة أيضا. كان الترويج للإسلام ونشره من الأهداف الأساسية للسياسة الخارجية، وقد انعكس ذلك فى ديباجة دستور جمهورية إيران الإسلامية «لمواصلة الثورة فى الوطن وفى الخارج»[٧٣]. كان الخومينى يوصى بالوسائل السلمية مثل الدعوة والدعاية، كما كان أيضا يدعو إلى المواجهة والصراع المسلح: **«نحن نريد للإسلام أن ينتشر فى كل مكان.... ولكن هذا لا يعنى أننا ننوى أن نصدرها على أسنة الرماح.... إذا ما خضعت الحكومات وتصرفت وفقا للمبادئ الإسلامية، ودعمتها، أما إذا لم تفعل فحاربوها دون أن تخشوا أحدا»** (٧٤).

كانت وزارة الإرشاد الدينى مسئولة عن تقديم الدعاة والنشرات، وكانت تقيم المؤتمرات لعلماء الدين القادمين من الخارج، ونشر الدعاية بالخارج. وفى الوقت نفسه كان آية الله الخومينى وإذاعة صوت الثورة الإسلامية فى إيران يدعو مسلمى الخليج والمسلمين فى كل أنحاء العالم إلى أن يهبوا ضد حكوماتهم. وقد أدان نظم الحكم الملكية فى الخليج والكثير من الحكومات الإسلامية الأخرى؛ لأن الملكية لم تكن إسلامية، ولأنها ترتبط بالولايات المتحدة، وهو تأثير رفضه ساخرا بوصفه «إسلاما أمريكيا».

اختلف تأثير إيران الثورى على البلاد المسلمة الأخرى (من بلد لآخر) اختلافًا بينا. ففى بلدين ـ لبنان والبحرين ـ كان تدخل إيران مباشرا، ملموسا، حافزا، ومشجعا ومثبتا للاتجاهات السياسية الإسلامية التى كانت موجودة من قبل، كما كان دافعا للتفكير السياسى من مصر إلى جنوب الفيليبين. وعلى الرغم من أن التأثير الإيرانى غالبا ما كان غير مباشر، فإنه غالبا ما كان محل مبالغة بسبب التغطية الإعلامية غير المناسبة، وكذلك بسبب اتجاه الحكومات المسلمة (مصر، السودان، إندونيسيا، تونس، العراق) إلى استخدام التهديد الإيرانى ذريعة للإساءة إلى المعارضة الإسلامية المحلية وقمعها ووسيلة لتشجيع المساعدة من الحكومات الغربية.

الانقسامات داخل الحكومة:

أثبت النقد الموجه إلى برنامج الشاه التحديثى ذى الطابع الغربى والدعوات إلى رفع الظلم عن الفقراء أنه يشكل أرضية مشتركة للمعارضة، ولكن المحاولات فى فترة ما بعد الثورة لتطبيق نظام إسلامى كشفت النقاب عن اختلافات أيديولوجية وسياسية أساسية؛ إذ استخدم الإسلام لتبرير كل من سيطرة الدولة على الاقتصاد وحرية القطاع الخاص. وبينما تقبل الجميع حكم الشريعة الإسلامية فإن السياسات «الإسلامية» المتنافسة كانت نتاجا للاختلافات فى التفسير الدينى التشريعى وتضارب المصالح الطبقية. فقد كان البعض يصرون على أن الإجابات يمكن أن توجد فى، أو توجد على أساس، نصوص صريحة فى التراث التشريعى الإسلامى، أى التفسيرات الشرعية أو تنظيمات الشريعة السابقة. وجادل البعض الآخر بأن المشكلات الجديدة تتطلب تفسيرا جديدا لوحى الله. وكانت الفوضى والارتباك والتردد تميز معظم محاولات تأسيس إصلاح اجتماعى أساسى. وقد

حاولت الأغلبية فى البرلمان تطبيق ثورة اجتماعية؛ إذ تم إقرار قوانين السيطرة على الأسعار والأسواق، وتأميم الكثير من الصناعات، والبنوك، والتجارة الخارجية، ونزع ملكية أراضى المدن لكى يستخدمها الفقراء والمحتاجون إلى المساكن، والقيام بعملية كبرى لإعادة توزيع الأرض الزراعية. وعلى أية حال فإن التجار، الذين كانوا المصدر الرئيسى للتمويل المالى للثورة، وملاك الأراضى الذين كان منهم كبار رجال الدين، كونوا جماعات ضغط قوية من السياسيين وكبار الملالى ضد مثل هذه الإجراءات؛ إذ إن مجلس المرشدين (وهو مجلس مكون من رجال الدين العارفين بالشريعة والذين يقررون ما إذا كانت القوانين البرلمانية مقبولة إسلاميا أم لا) اعترض على الكثير من تشريعات الإصلاح.

وتصاعدت الخلافات السياسية الحادة سنة ١٩٨٨ فى الفترة التى أعقبت الحرب الإيرانية العراقية؛ إذ إن هذه الحرب، مع أنها كانت مدمرة فى تكاليفها الإنسانية والاقتصادية، قدمت عذرا لمشكلات إيران الاقتصادية الخطيرة، وقللت النقد ضد الحكومة إلى الحد الأدنى، كما حشدت التأييد والمساندة للنظام. كانت الصحوة مع الفشل فى إحراز النصر، وإرهاق الاقتصاد بسبب الحرب والتدهور العام فى نوعية الحياة، والتمرد العام المتصاعد ـ كلها كانت أمورا زادت من تفاقمها الخلافات الأيديولوجية داخل الحكومة حول إستراتيجيات إعادة البناء الوطنى وتصدير الثورة.

وتبنى المعسكر البراجماتى سياسة إعادة البناء الوطنى وتطبيع العلاقات مع الغرب، على الرغم من أن الولايات المتحدة بقيت مشكلة خاصة. أما تصدير إيران للثورة فينبغى أن يكون من خلال القدوة والمثال فقط، وليس من خلال التدخل السياسى. أما الراديكاليون والثوريون المتشددون فقد تبرأوا من أى حديث عن التطبيع مع الغرب وأى تراجع عن النشاط السياسى الثورى العالمى باعتبار ذلك يفتح الباب من جديد للتبعية إلى الغرب.

فجأة تحول المد فى فبراير سنة ١٩٨٩ بدعوة الخومينى إلى إعدام سلمان رشدى مؤلف كتاب «آيات شيطانية»؛ إذ إن قضية رشدى أمدت المعسكر المتشدد بموضوع يواجه به تصاعد أصحاب النزعة النفعية (البراجماتيين)، كما أنها ساعدت الخومينى على إعادة تأكيد زعامته الإسلامية على المستوى العالمى، وعبأت حماسة المناضلين للدفاع عن الإسلام، كما حولت الأنظار عن مشكلات إيران الاقتصادية الاجتماعية الضاغطة وعن الاستياء الاجتماعى المتنامى.

وعلى الرغم من الاختلافات بين البراجماتيين والراديكاليين فإن وفاة الخومينى فى يونيو ١٩٨٩ لم تؤد إلى صراع كارثى على السلطة بينهما؛ إذ إنهم وحدوا الصفوف لضمان انتقال سلس للسلطة يحبط آمال أعدائهم. وبرز كل من هاشمى رافسنجانى وآية الله خامنئى لاعبين رئيسيين، وتم انتخاب رافسنجانى رئيسا جديدا لجمهورية إيران، وانتخب مجلس الحكماء ورئيس إيران السابق خامنئى «مرشدا». وسلكت قيادة إيران الجديدة طريقا أكثر مرونة، وعملت على إعادة البناء الاقتصادى مع تطبيع العلاقات الدبلوماسية والاقتصادية مع المجتمع الدولى. وقام رافسنجانى بترشيد دعم إيران للجماعات الشيعية الأكثر تشددا فى لبنان، وسعى إلى إطلاق سراح الرهائن الأمريكيين فى لبنان، وتابع العلاقات الدبلوماسية والاقتصادية مع الغرب.

كان تطور الجمهورية الإسلامية فى التسعينيات محكوما بثلاثة رجال: هاشمى رافسنجانى وآية الله خامنئى ومحمد خاتمى. وعلى الرغم من أن كلا منهم يتمتع بأسلوب قيادة فردى، فإنهم سويا كانوا يمثلون اللاعبين السياسيين الأساسيين داخل القيادة الجماعية الدينية فى طهران. وإذ ابتليت إيران بالفرقة والانقسام، والتحالفات المتغيرة، والمجادلات، خضعت سياساتها الداخلية والخارجية للمد والجزر الذى سببته المنافسات التى قامت على أساس الأيديولوجية والطبقة والمصالح الذاتية(٧٥). وإذ وجدت الحكومة نفسها فى مواجهة اقتصاد متعثر، واستياء شعبى متصاعد، ومطالب بمزيد من الحرية ومزيد من الانفتاح فى المجتمع، تأرجحت سياساتها وسياسيوها ما بين الاستبداد والمشاركة السياسية المتزايدة، وما بين القمع وحرية المعارضة، والمبادرات الجديدة لمعاودة التقارب مع الجيران العرب وعلاقات أفضل مع الغرب، والإدانة الشديدة لمخاطر التدخل الأجنبى.

كانت إيران متهمة بتأييد الأنظمة الدينية المتشددة (مثل السودان) التى تأوى وتدرب الإرهابيين والمنظمات المناضلة مثل حزب الله فى لبنان وحماس فى إسرائيل، واغتيال الإيرانيين فى الخارج. فى الولايات المتحدة أدانت إدارة كلينتون إيران بمساندة الإرهاب، ومتابعة برنامج أسلحة نووية سرى، وانتهاك حقوق الإنسان، ومعارضة عملية السلام فى الشرق الأوسط. وإذا كانت إدارة كلينتون ترى إيران والعراق قوتين تزعزعان الاستقرار فى الشرق ـ تهديداً لدول الخليج

المنتجة للبترول وإسرائيل - فإنها صاغت سياسة ثنائية المحتوى تضمنت عقوبات اقتصادية لعزل إيران والعراق سياسيا واقتصاديا. ومرر الكونجرس الذى تحكمه أغلبية جمهورية تشريعا لتمويل زعزعة استقرار حكومة إيران الإسلامية.

كانت سياسة إيران الإسلامية الخارجية براجماتية أكثر من كونها أيديولوجية، توجهها المصالح الوطنية أكثر من الأيديولوجية الدينية. وعلى الرغم من أنها استمرت فى علاقاتها الحميمة مع جمهورية السودان الإسلامية، فإنها تباعدت عن جمهورية أفغانستان الإسلامية؛ إذ إن الطالبان فى أفغانستان، ميليشيا الطلاب (طالبان) الإسلامية التى كانت قد استولت على أكثر من ثلثى أراضى البلاد، قد فرضت بقسوة نوعا متطرفا من مستويات الجمهورية الإسلامية وأعلنت أن الجماعة الشيعية فى أفغانستان غير مؤمنين. وفى سنة ١٩٩٧م أدانت إيران الطالبان بسبب سلوكها غير الإسلامى. وعلى الرغم من تأييدها لنضال الناشطين الإسلاميين لخلق دولة إسلامية فى الجزائر، فإن إيران أدانت أعمال العنف المجنونة التى ارتكبتها الجماعة الإسلامية المسلحة متهمة إياها بأن قتل الإخوة المسلمين بهذا الشكل الجائر مناف للإسلام ويمكن أن يقوض نضال الجماعات الإسلامية. وقامت إيران بمبادرات جديدة لكى تصلح أو تقوى مركزها فى الخليج وفى العالم الإسلامى، ولكى تصلح على وجه الخصوص من العلاقات مع منظمة المؤتمر الإسلامى، ومجلس التعاون لدول الخليج، كما دعت إلى الوحدة الإسلامية، وقد سعت إيران إلى تقوية روابطها مع منظمة المؤتمر الإسلامى والمملكة العربية السعودية وباقى جيرانها من دول مجلس التعاون الخليجى.

التحرر السياسى:

شهدت أواخر التسعينيات من القرن العشرين توسعا مهما فى المساهمة السياسية والمعارضة، إذ إن سياسات رافسنجانى الأكثر اعتدالا والمجال الذى خلقته الجماعات المتنافسة ومراكز القوى وفرت الظروف التى تسامحت مع الاختلافات والتغير الحى داخل حدود الأيديولوجية الإسلامية لإيران. وعلى الرغم من أن عملية انتخاب المرشحين خضعت للسيطرة، فقد استمرت الانتخابات الرئاسية والبرلمانية دونما تدخل وغالبا ما كانت تجرى باستقلال نسبى. وانخرط أعضاء البرلمان فى مجادلات ساخنة حول سياسات الحكومة وخططها المقترحة، وهم

يشعرون بحريتهم فى توجيه النقد إلى الحكومة، ورفض التعيينات الرئاسية، ومعارضة مبادرات النظام التشريعية. وتزايدت إيقاعات الحياة الثقافية والمجادلات، وكذلك نشر الصحف والمجلات والجرائد المستقلة بشكل واضح.

وغالبا ما أظهرت إيران درجة من التنوع السياسى والمشاركة الشعبية كانت تتناقض بحدة مع كثير من جاراتها العربية. وعلى الرغم من الحدود التى فرضت على حريات النساء الإيرانية فى الحياة العامة، فإنهن تمتعن بحريات أكثر من تلك التى تمتعت بها أخواتهن فى الخليج، ابتداء من التعليم إلى التصويت فى الانتخابات، وتولى المناصب السياسية وقيادة السيارات. وكانت تظهر بانتظام المناقشات والمحاورات العامة بين الأصوات المحافظة والأصوات الأكثر تحررا أو الأصوات النسائية (دينية وعلمانية) على صفحات المجلات والكتب.

ومع هذا، ظل المحافظون يسيطرون على بعض المناصب الحكومية الرئيسية (ويؤيدون مرشد إيران الأعلى آية الله خامنئى) وعلى البرلمان. وهكذا بقى الإصلاحيون عرضة للهجمات التى يشنها المتشددون الذين عطلوا الدراسة فى الجامعة وحاولوا إسكات الأساتذة المتحررين والمثقفين الليبراليين من أمثال عبدالكريم سوروش، الذى تحدى دور الملالى فى الحكومة؛ إذ كان من خلال محاضراته فى الجامعة ومنشوراته يدعو إلى فقه إصلاحى متحرر. وتم تدمير الكتب وشرائط الڤيديو والمحلات المزعجة.

ربما كان أكثر الأمثلة روعة على التيارات المتنوعة فى إيران ـ اعتدالها وتعدديتها المتزايدة على الرغم من محدوديتها ـ هو الذى قدمته الانتخابات الرئاسية سنة ١٩٩٧م. فإذا ما وضعنا فى اعتبارنا سيطرة المحافظين على البرلمان ودور آية الله خامنئى، كان معظم المراقبين يتوقعون فوز على أكبر ناطق نورى رئيس البرلمان فوزا مضمونا. وكان ناطق نورى، وزير الداخلية الأسبق ورافع راية رجال المحافظين، قد تحالف مع رافسنجانى ضد المتشددين فى انتخابات ١٩٩٢م. بيد أنه، بعد أن تم انتخابه، تباعد عن رافسنجانى فى البرلمان الذى يسيطر عليه المحافظون. إذ رشحه الملالى ذوو النفوذ فى قم، كما كان قريبا من خامنئى، واجه ناطق نورى الإصلاحات التحررية، ودعا إلى درجة أكبر من أسلمة الجامعات و المجتمع، وانتقد الغرب بعنف.

كان الملا محمد خاتمى يتمتع بأوراق اعتماد ثورية قوية باعتباره واحدا من أوائل المؤيدين لثورة إيران؛ إذ كان ابن واحد من أكثر آيات الله تبجيلا فى إيران، كما كان

سيدا (أى من سلالة الرسول محمد عليه الصلاة والسلام)، كذلك كان له سجل من الاعتدال السياسى. وأدَّت آراؤه المتحررة بوصفه وزيرا للثقافة الإسلامية والإرشاد وانتقاداته لفشل النظام وتجاوزاته إلى إجباره على الخروج من منصبه. وكانت تأكيدات خاتمى على قدر أكبر من الحريات الفردية والجماعية، وحكم الشريعة والتسامح السياسى، واحترام إرادة الشعب سببا فى حنق المحافظين، الذين رأوا فيه تهديدا لسلطة المرشد الأعلى، أو الفقيه (آية الله خامنئى)، الذى كان فوق الدستور والإرادة الشعبية. ولم يتوقع الكثيرون أن تتم الموافقة على ترشيح خاتمى، طالما أنه كان معروفا للكافة أن ناطق نورى هو المفضل لدى خامنئى. وفى نصر رائع فى ٢٣ مايو سنة ١٩٩٧م فاز خاتمى بنسبة ٦٩ بالمائة من الأصوات التى أدلى بها ٦٧ فى المائة ممن لهم حق التصويت. وأوضح انتصاره جاذبية عريضة القاعدة، طالما أنه كسب الدعم من الطبقات الوسطى العليا والطبقات العليا، من الشباب والنساء الإيرانيات، من المثقفين والمهنيين، والفنانين الذين فضلوا رسالة خاتمى المعتدلة التحررية على رسالة ناطق نورى المحافظة، وقد اشترك الناخبون فى أمر عام واحد ـ هو الرغبة فى مزيد من التحرر والتغيير وطلب مزيد من المساحة السياسية والثقافية فى المجتمع.

وفى أثناء السنة الأولى من ولايته، بادر خاتمى ببدء حوار وطنى حول موضوعات المجتمع المدنى والحوار الحضارى. أما المناقشات والمحاورات العامة حول موضوعات مثل توافق الإسلام والديموقراطية، وعلاقة الدين بالسياسة، والتحرر السياسى، ودور الشريعة، والتعددية، ومكانة المرأة وحقوقها، فكانت تدور بصراحة فى مؤتمرات وفى وسائل الإعلام فى المدن الكبرى مثل طهران وقم. وتمت متابعة التبادل الثقافى والفكرى بين إيران والولايات المتحدة على الجانبين. وعلى أية حال، فإن التوتر بين الرؤية الأكثر تقدما والتى كان خاتمى رمزا لها، وخط أتباع خامنئى المحافظ والأكثر تشددا، قد استمر. وبقيت سلطات الرئاسة محدودة بسلطة المرشد الأعلى الفائقة، وسلطته على القوات المسلحة، والحرس الثورى، والقضاء. وقد شجع المجال الأكثر انفتاحا الذى خلقه خاتمى على التعبير عن مختلف وجهات النظر، بيد أن المؤسسة الدينية الأكثر تشددا ومحافظة رأت فيه خطرا ماثلا. وإذا كان خاتمى وأتباعه قد رأوا أن هناك حاجة لتحويل الجمهورية الإسلامية وإعادة شرعيتها، اعتقادا منهم بأن عدم الرضا العام يمكن أن يرتفع إلى مستويات خطيرة إذا لم يحدث ذلك، فإن الآخرين رأوا فى هذا تحديا لولاية الفقيه، آية الله خامنئى. وقد كانت مؤهلات خامنئى لولاية الفقيه محل تساؤل من جانب آية الله منتظرى، وهو من كبار رجال

الدين، كان الخومينى قد عينه (وتم سحب التعيين فيما بعد) لكى يخلفه فى منصب الفقيه، كما كانت محل تساؤل من آخرين غيره. وفى المؤتمرات العامة والمقابلات فى طهران وقم، تمت مناقشة التوافق بين الإسلام والديموقراطية، وكذلك توافق ولاية الفقيه مع الأخذ بالديموقراطية والمجتمع المدنى. وتساءل البعض عما إذا كان هذا المذهب بحاجة إلى إعادة تعريف.

وعلى الرغم من أن خاتمى وخامنئى غالبا ما تشاورا، وكان يتبادلان التأييد من الناحية الظاهرية، فإن أتباع خامنئى الأكثر محافظة كانوا يحاولون بين الحين والآخر أن يستأصلوا الإصلاحيين. وأعادت الأغلبية المحافظة فى البرلمان انتخاب على أكبر ناطق نورى رئيسا للبرلمان فى تصويت ١٦٥ مقابل ٨٤. وفرض البرلمان استقالة وزير الداخلية، الذى عينه خاتمى حينئذ نائبا لرئيس الجمهورية. والأهم من ذلك، أنه فى حالة من الدعاية الكثيفة، تمت إدانة عمدة طهران المحبوب المؤثر، غلام رضا كارباشى، بتهمة الفساد (تقاضى الرشاوى). وفى حكم أذهل الكثيرين، تم الحكم عليه بالسجن خمس سنوات فى يوليو سنة ١٩٩٨، وحرم من العمل السياسى عشرين عاما، كما حكم عليه بالجلد ستين جلدة.

وفى واحد من أوضح الأمثلة على اتجاه حكومة خاتمى الجديد، أعلن وزير خارجية إيران، كمال كرازى، رفع عقوبة الإعدام عن سلمان رشدى فى سبتمبر سنة ١٩٩٨م، بعد ما يقرب من تسع سنوات. وتحدث كرازى إلى مؤتمر صحفى فى الأمم المتحدة قائلا: «**إن حكومة جمهورية إيران الإسلامية ليس لديها نية، ولن تتخذ أى إجراء من شأنه أن يهدد حياة كاتب «آيات شيطانية» أو أى شخص له علاقة بعمله، ولن تساعد أحدا لفعل ذلك**». وبينما لاحظ أن كثيرين من الإيرانيين يرون فى الكتاب عملا عدوانيا، أعلن كرازى أن إيران «**تحل نفسها من أية مكافأة كان قد قدمت فى هذا الشأن ولا تؤيدها**»[٧٦]. وقد جاء الإعلان فى أثناء زيارة للولايات المتحدة، قام بها الرئيس خاتمى وألقى فيها خطابا أمام الجمعية العامة للأمم المتحدة. وقرار خاتمى، الذى رآه الكثيرون جزءا من تأكيده على الحوار الحضارى ووسيلة لتقوية دور إيران عضوا فى المجتمع الدولى، لقى ترحيبا من بريطانيا التى أعلنت فى التو إعادة العلاقات الدبلوماسية الكاملة مع إيران. وعلى أية حال، فقد برهن قرار خاتمى على أنه أشد تعقيدا؛ إذ إنه كشف النقاب مرة أخرى عن لعبة شد الحبل بين المحافظين والتقدميين. ففى الحال قام ثلاثة من كبار الزعماء الدينيين، منهم آية الله

محمد فاضل لانكرانى بإصدار ثلاث فتاوى منفصلة بالإعدام مقررين أن الحكم بإعدام رشدى لا يمكن الرجوع فيه وأن من واجب المسلمين تنفيذه. كانت تصرفاتهم علامات على رد الفعل المحافظ فى الصراع الدائر بين مؤيدى الرئيس خاتمى وزعيم إيران الدينى الأعلى، أو الفقيه، آية الله خامنئى.

وفى غمرة انتخابات إيران وصحوتها، وضعت الولايات المتحدة شروطا مسبقة لتطبيع العلاقات: أنه ينبغى على إيران أن توقف دعمها للإرهاب، وأن تتوقف عن تطوير الأسلحة النووية، وأن تسقط معارضتها لعملية السلام فى الشرق الأوسط. وردت إيران بأن جماعات مثل حماس وحزب الله (التى تعتبرها الولايات المتحدة إرهابية ولكن إيران تدعمها) هى جماعات حرب عصابات تحارب الاحتلال الإسرائيلى غير المشروع للأراضى الإسلامية (فلسطين وجنوب لبنان). وطالبت بأن تقدم الولايات المتحدة الخطوة الأولى لإبداء حسن النوايا بالإفراج عن بلايين الدولارات فى الأصول الإيرانية التى كانت قد تجمدت منذ ثورة ١٩٧٩م. ولقيت حركة السعى لإعادة العلاقات بين إيران والولايات المتحدة معارضة ليس فقط من جانب القوى داخل إيران وإنما أيضا من جانب كثيرين فى الكونجرس بالولايات المتحدة. وذلك أن تراث عشرين سنة من التصوير المتبادل للآخر على أنه شيطان أثبت أنه عقبة أكبر من أن تتغير. ومع ذلك، ففى مقابلة تليفزيونية مع محطة CNN، انتهز خاتمى الفرصة، على الرغم من أنه لم ينكر شكاوى إيران التاريخية، واعترف بالجذور والقيم الدينية للولايات المتحدة، وحذر من مخاطر الصدام بين الحضارات، ونادى بحوار بين الحضارات والأديان.

على الرغم من أن قيادة إيران ظلت موحدة فى التزامها ببقاء الجمهورية الإسلامية، فإن الأفراد اختلفوا اختلافات مهمة فى رؤاهم لبقائها. فبالنسبة للبعض فإن الثورة بقيت سليمة متماسكة، تحت قيادة الخومينى الذى خلفه خليفته الذى عينه خامنئى. وبالنسبة لكثيرين غيرهم، كانت إيران ما بعد الثورة فى مرحلتها الثورية الثالثة، خومينى، رافسنجانى وخاتمى. وإذا ما اعتبرنا إخفاقات الجمهورية وقصورها، من الحرب الإيرانية ـ العراقية إلى اقتصاد إيران، فإن انتخاب خاتمى قدم الفرصة الأخيرة لإعادة شرعية الجمهورية الإسلامية. كما كان فرصة لطرح السؤال بقوة: من الذى سيدير البلاد، الهيراركية الدينية غير المنتخبة أم حكومة منتخبة؟

وعندما كانت إيران تقترب من الاحتفال بالذكرى السنوية العاشرة لثورتها

الإسلامية فى أواخر الثمانينيات، كان كثيرون يرون أن البلاد آخذة فى الاستقرار والاعتدال. إذ إن قضية سلمان رشدى، التى أثارها المنظرون أصحاب الخط المتشدد الذين اعتقدوا أن روح الثورة تنزلق بعيدا، كانت ضربة مذهلة للاتجاه المعتدل. وبعد عشر سنوات، فى الفترة التى أعقبت انتخاب خاتمى، وبينما كانت إيران تقترب من الذكرى العشرين للثورة، استمر الصراع بين الأيديولوجيات المتعارضة، لكى يواصل مناخا سياسيا يتسم بالسيولة وربما عدم الاستقرار، ظل الحل النهائى له غير واضح.

فعلى مدى عشرين سنة تقريبا عاد الإسلام ليظهر باعتباره مصدرا لشرعية الحكومة ومصدرا للتطور الوطنى. فقد لقى الاعتقاد الشائع بأن بناء الوطن يتطلب نهجا واتجاها علمانيا واضحا التحدى فى جميع أنحاء العالم المسلم. وكما رأينا، لجأت الحكومات إلى الإسلام لتدعيم سلطاتها، ولكى يكون دعامة للوطنية، ولإسباغ الشرعية على السياسات والبرامج، ولزيادة التأييد الشعبى. وعلى أية حال، فإن مراجعة السياسات الإسلامية المعاصرة على مستوى الدولة تتحدى مفاهيم الخطر الإسلامى الذى يأخذ شكل الكتلة الصماء؛ إذ إن تطبيقات الدول للإسلام اختلفت بشكل ملحوظ فى ضوء أشكال الحكم، والبرامج المحلية، والسياسات الخارجية. فالملوك، والحكام العسكريون، ورؤساء الجمهوريات، ورجال الدين حكموا حكومات متنوعة مختلفة مثل الملكية المحافظة فى العربية السعودية، ودولة ليبيا الجماهيرية الاشتراكية، وجمهورية إيران التى يسيطر عليها رجال الدين، ونظام الحكم العسكرى فى السودان وباكستان. وداخل بلاد بعينها، تطلعت الأصوات والمجموعات المتصارعة صوب السلطة باسم الإسلام. وفضلا عن ذلك، فإن اللجوء إلى الإسلام كان بمثابة سيف ذى حدين؛ إذ إن أولئك الذين أمسكوه كانوا يخاطرون بأن تتم محاكمتهم بنفس هذا المقياس الإسلامى إذا ما تعرضوا للتحدى أو أطيح بهم. وبينما كان استخدام الدولة للإسلام أو استغلاله يمكن أن يوسع من قاعدة التأييد للحاكم، فإنه كان يجلب الانتقادات الإسلامية والعلمانية على السواء. إذ إن لجوء السادات والقذافى إلى الإسلام وضعهما على طريق الصدام مع المنظمات الإسلامية بصورة مطردة.

وعلى المستوى العالمى، لم تؤد الدولة الإسلامية بالضرورة إلى تقوية أواصر الوحدة أو إلى خلق تهديد إسلامى جامع. ذلك أن السادات «الرئيس المؤمن» لم يخامره شك فى تأييد الشاه وإدانة آية الله الخومينى باعتباره رجلاً مجنونًا. ولم يمنع

تحول مصر صوب الإسلام منظمة المؤتمر الإسلامى أو الجامعة العربية ومعظم الحكومات العربية والإسلامية من قطع العلاقات الدبلوماسية بعد أن وقعت مصر اتفاقيات كامب ديفيد. وقد توازت فترة القذافى الإسلامية مع علاقاته الباردة بكل من السادات فى مصر والنميرى فى السودان. والدرس الذى ينبغى أن نتعلمه هو أنه بينما يمكن للإسلام أن يؤثر على موقف أمة إسلامية تجاه تعاون أكبر أو مساعدة أجنبية، ففى معظم الأحوال يكون الحسم الأقوى للمصالح الوطنية. ويصدق هذا أيضا على تنوع العلاقات التى قامت بين حكومات ذات توجه إسلامى والغرب. فالسادات فى مصر، والنميرى فى السودان، وضياء الحق فى باكستان، والملك فهد فى العربية السعودية كانوا يتمتعون بعلاقات وروابط حميمة مع الولايات المتحدة، على حين كان القذافى فى ليبيا وإيران فى أغلب الأحوال من أقسى معارضيها. ويمكن أن نرى إلى أى مدى يمكن أن يؤثر قادة بعينهم وظروف خاصة أكثر من تأثير الإسلام على السياسة فى كل من السودان وباكستان. ففى السودان قدم جعفر النميرى الحكومة الإسلامية ثم قدمها عمر البشير فى وقت لاحق. وكان الأول يتمتع بعلاقات وثيقة مع الولايات المتحدة، على حين تدهورت العلاقات بشكل واضح مع الثانى.

لقد أثار فرض الإسلام من أعلى أسئلة عديدة: إسلام من؟ أى إسلام؟ ولماذا إسلام سلبى؟ وفى الإجابة على السؤال الأول، فإن الإسلام - مثل كل الأيديولوجيات علمانية كانت أم دينية - يمكن أن يكون قوة اجتماعية إيجابية. كما يمكن أيضا أن يستغل بدهاء من جانب الدكتاتوريين والديموماجوجيين، ومن جانب الحركات الإسلامية، كما سنرى فى الفصل التالى. فهل يمكن ببساطة ترك طبيعة وتطبيق الإسلام للحكام أو إلى عملية برلمانية؟ غالبا ما استخدم الحكام والحكومات الإسلام، مثلما استغلوا أيديولوجيات أخرى، لتقوية السلطة بدلاً من توسيع نطاق المشاركة السياسية. إذ إن رءوس الدول (ملوكًا وجنرالات وضباطًا عسكريين سابقين) وجدوا فيه أداة مفيدة. وفى الوقت نفسه، فإن الكثيرين من علماء الدين، الذين يرون فى أنفسهم حُماة للإسلام، والتنظيمات الإسلامية المعاصرة كانوا يسعون بدورهم إلى السلطة. وعلى أية حال، هناك فى العالم المسلم طلب متزايد على قدر أكبر من المشاركة السياسية والمطالبة بالحكم الذى لا يقوم ببساطة على الحكام الأقوياء وإنما من خلال كيانات برلمانية.

وللإجابة عن السؤال الثانى «أى إسلام؟»، فإن الدعوة إلى مجتمعات ذات

توجهات إسلامية أوضح، والتجارب التى تمت فى هذا السبيل، تطرح بالتالى أسئلة عن طبيعة التجديد والإصلاح الإسلامى. هل يكون تطبيق الإسلام على الدولة والمجتمع استعادة أم إصلاحًا، أهو بعث للمذاهب والقوانين الماضية أم إعادة بناء نماذج جديدة تضرب بجذورها فى العقيدة ولكنها تتناسب مع الظروف المتغيرة للحياة اليوم؟ يكون الموضوع واضحًا عندما ننظر إلى مسألة الشريعة الإسلامية. فبالنسبة للكثيرين، تتحدد الشخصية الإسلامية للدولة بتطبيقات الشريعة الإسلامية. وعلى أية حال، فإن الاختلافات فى التفسير كثيرة وفيرة. إذ يرى بعض المسلمين، أن هذا يعنى ببساطة التطبيق الكلى للقوانين التى ترجع إلى العصور الأولى والعصور الوسطى [فى التاريخ الإسلامى]، ويجادل البعض الآخر بأنه مثلما حدث فى القرون الإسلامية الأولى عندما كانت القوانين التى سُنَّت نتاجًا للوحى والتفسير الإنسانى، محكومة بالسياق التاريخى والاجتماعى السياسى، فإن على المسلمين اليوم أيضا أن يفرقوا بين ذلك الذى لايتغير، وهذا الكم الهائل من التنظيمات الشرعية والقواعد التى يمكن إعادة تفسيرها وإصلاحها. والمعركة بين التقليديين والإصلاحيين الحديثين معركة شهدتها كل الديانات، وتصير أكثر حدة عندما تكون نتائجها واجبة التطبيق ليس فقط على الحياة الشخصية وإنما على الحياة العامة أيضا.

وأخيرا، فإن أهمية أسئلة «إسلام من؟» و«أى إسلام؟» تتضح من خلال سؤال «لماذا إسلام سلبى؟» بالنسبة للكثيرين فى العالم الإسلامى وخارجه، كان تطبيق الإسلام سياسيًا يبدو فى أغلب الأحوال وسيلة للاستغلال والسيطرة السياسية والاجتماعية أكثر من كونه أداة للإلهام والتجديد والوحدة. إذ إن القوانين المقيدة، والمحاكمات السريعة، والحدود الإسلامية والضرائب سادت بدلاً من الإصلاح السياسى والاجتماعى والتأكيد الأكبر على حقوق الإنسان. وكل من الحكام الذين يفرضون الإسلام من أعلى والحركات الشعبية التى ترغب فى فعل ذلك من أسفل، تجد نفسها باضطراد فى مواجهة تحد من أولئك الذين يسألون فى مجتمعاتهم كيف سيكون المجتمع والدولة ذات التوجه الإسلامى أكثر فعالية من النظم العلمانية فى قضايا التحرر السياسى والمشاركة السياسية، والإصلاح السياسى الاقتصادى، والأصالة الثقافية. أو بعبارة صريحة، هل الاختيار ببساطة محصور فيما بين حكم الفرد العلمانى أو حكم الفرد الإسلامى؟

- ٥ -

التنظيمات الإسلامية : جند الله

كانت التنظيمات الإسلامية الحديثة هى القوة الدافعة للانتشار الحيوى للنهضة الإسلامية. كما كانت أيضا نقطة البؤرة أو التجسيد للخطر الإسلامى فى عيون الحكومات الغربية وحكومات العالم المسلم على السواء. وبالنسبة للبعض تمثل الحركات الإسلامية بديلاً حقيقيا للأنظمة الفاسدة المرهقة عديمة الفاعلية. وبالنسبة للكثيرين غيرهم، فإنها تمثل قوة عدم استقرار - أو مجموعة من الديماجوجيين على استعداد لاستخدام أى أسلوب للاستحواذ على السلطة. كما أن العنف والإرهاب الذى اقترفته تحمل أسماء مثل حزب الله، والجهاد، وجيش الله، والنجاة من النار، أشاع تصورات عن متعصبين دينيين يتعطشون للانتقام ويميلون إلى العنف لن يوقفهم شىء. وكان اغتيال أنور السادات، واحتجاز الرهائن فى لبنان، وخطف الطائرات تجسيداً لـ « غضب مقدس » لم يكن قد صار مألوفا[1]. بيد أن الحقيقة، مرة أخرى، أشد تعقيداً بكثير من الصورة الشائعة. إذ إن غالبية المنظمات الإسلامية تزعم، حين يُسمح لها [بالتعبير عن نفسها]، بأنها تعمل داخل النظام السياسى وتسعى إلى التغيير من أسفل من خلال عملية تدريجية للإصلاح. وكثير من المنظمات الإسلامية اليوم تتبنى التحرر والديموقراطية السياسية. ويشارك أعضاؤها فى الانتخابات ويخدمون فى الأجهزة التشريعية وفى الوزارات.

وإذا ماوضعنا فى اعتبارنا الدور المحورى الذى لعبته الحركات الإسلامية وماتزال تلعبه فى سياسات العالم المسلم وفى الخطط والحسابات والاستجابات من جانب الحكومات الغربية، يصبح فهم طبيعتها وأهدافها ونشاطاتها أمراً مهمًا فى حساب قيمة الحركات الإسلامية وتقدير التهديد الإسلامى.

وبينما كانت نزعة التجديد الإسلامية والحركات الإسلامية من مكونات التاريخ

الإسلامى الداخلية، ويمكن أن تبدو من بعض النواحى جزءاً من الدورة الإحيائية المتكررة فى التاريخ ، فإن معظم الحركات اليوم تختلف عن حركات القرون الباكرة من حيث إنها حديثة وليست تقليدية، وفى قيادتها وأيديولوجيتها وتنظيمها. وإذا ماتحدثنا عن الأصولية باعتبارها عودة إلى أصول الإسلام، أى القرآن والسنة النبوية لتجديد الأمة، فإن هذه الحركات تكون حينذاك حركات أصولية محدثة أو إحيائية محدثة، لأنها تنظر إلى مصادر الإسلام لابقصد استنساخ الماضى فحسب وإنما لكى تستجيب إلى عصر جديد.

الإخوان المسلمون وجماعة-إى-إسلامى:

فى محاولة فهم أصول الحركات الإسلامية الحديثة وطبيعتها، فإن هناك منظمتين على وجه الخصوص تحكمان المشهد فى العالم المسلم فى القرن العشرين. فالحركة الإسلامية الناشطة المعاصرة تدين بشكل خاص للنموذج الأيديولوجى والتنظيمى للإخوان المسلمين وجماعة-إى-إسلامى (الجماعة الإسلامية). إذ إن مؤسسيهما ومُنَظِّريهما، حسن البنا وسيد قطب للإخوان المسلمين، ومولانا أبو الأعلى المودودى فى الجماعة، كان لهم تأثير لا يُعد على تطور الحركات الإسلامية فى شتى أرجاء العالم المسلم. فهم فى الواقع مهندسو الإحياء الإسلامى المعاصر، وهم رجال كانت أفكارهم ومناهجهم محلاً للدراسة والاقتداء من السودان حتى إندونيسيا.

كان حسن البنا (١٩٠٦-١٩٤٩م) مدرسًا وتلميذًا سابقا للمجدد الإسلامى رشيد رضا، وقد أسس جماعة الإخوان المسلمين فى مصر سنة ١٩٢٨، على حين كان مولانا أبوالأعلى المودودى (١٩٠٣-١٩٧٩م) صحفيًا ونظم جماعة-إى-إسلامى فى الهند سنة ١٩٤١[٢]. وكل من الحركتين ظهرت ونمت مبدئيًا فى الثلاثينيات والأربعينيات فى وقت كان مجتمع كل منهما فى أزمة. وكلتاهما وجهت اللوم إلى الإمبريالية الأوربية والقيادة المسلمة المُتغربّة على كثير من المشكلات القائمة.

فى مصر وجد النقد الموجه إلى الإمبريالية الغربية وأمراض المجتمع المصرى

بمرور الوقت جمهوراً يعتد به فى أوساط أصحاب الميول الدينية وكذلك فى النُخُب الأكثر ميلاً إلى الغرب والعلمانية. إذ إن الإيمان المبدئى بالحركة الوطنية التحررية قد هزته هزيمة العرب فى فلسطين، وخلق دولة إسرائيل بدعم من البريطانيين والأمريكيين، وعجز مصر المستمر عن زحزحة الاحتلال البريطانى، والبطالة الضخمة، والفقر والفساد. وقد رفع الإخوان المسلمون من رصيدهم كأبناء وطنيين لمصر ووطنيين عرب بإسهامهم المهم فى حرب فلسطين سنة ١٩٤٨م ومرة أخرى فى أزمة السويس سنة ١٩٥١م.

وفى جنوب آسيا كان مولانا المودودى قد شهد انهيار الإمبراطورية العثمانية وفشل حركة الخلافة فى إنقاذ تلك الإمبراطورية من اقتسامها بين بريطانيا وفرنسا حزاء تأييدها لألمانيا خلال الحرب العالمية الأولى. كما أن تأكيد الهوية الهندوسية المتصاعد فى حركة الحرية (الاستقلال) الهندية فى جنوب آسيا أسهم فى تشكيل منظور المودودى عن التدهور المستمر للقوة المسلمة والخطر الذى يتهدد الإسلام والأمة الإسلامية. وقد وجَّه المودودى اللوم إلى الاستعمار الأوربى وبزوغ النزعة القومية الحديثة، وهى أيديولوجية أجنبية وغربية فرقت الشعوب بدلاً من أن توحدها، واستبدلت المثال العالمى أو الجامعة الإسلامية والتضامن الإسلامى بهوية أشد هزالاً وانقسامية تقوم على اللغة، أو القبيلة، أو العرق.

كان حسن البنا ومولانا المودودى، اللذان كانا متعاصرين، رجلين تقيين، متعلمين ذوى خلفية إسلامية تقليدية وعلى معرفة بالفكر الغربى الحديث. ولكنهما رأيا مجتمعيهما تابعين للغرب، ضعيفين من الناحية السياسية، وشاردين ثقافيًا. وكل منهما فى سنوات حياته الباكرة كان وطنيًا معاديًا للاستعمار تحول إلى الإحياء الدينى لإعادة بناء الأمة المسلمة فى الوطن وفى العالم. هذان المؤسسان والمنظران لجماعتيهما عولا على نموذج واهتمامات كل من الحركات الإحيائية الإسلامية فى القرن الثامن عشر مثل الوهابية فى العربية السعودية والحركات التجديدية الإسلامية فى القرن التاسع عشر والقرن العشرين والتى سبقتهما فى نقدهما للمجتمع المسلم، وفى نظرتهما العالمية والإحيائية التى تؤكد على التنظيم، ونشاطهما الاجتماعى السياسى. ولم يتقهقرا ببساطة نحو الماضى، ولكنهما قدما استجابات إسلامية، أيديولوجيًا وتنظيميًا، للمجتمع الحديث[٣]. إذ قام حسن البنا ومولانا المودودى

بمواءمةوإعادة تطبيق رؤية ومنطق التراث التجديدى فى الإسلام مع الظروف الاجتماعية التاريخية السائدة فى المجتمع المسلم فى القرن العشرين. وبمعنى حقيقى تمامًا قاما بتحديث الإسلام بأن طرحا تفسيراً حديثًا أو إعادة صياغة للإسلام لإحياء الأمة دينيًا واجتماعيا وسياسيا. وعلى أية حال، فإنهما فعلا هذا ليس بتطهير الإسلام من التراكمات الثقافية أو المعتقدات والقيم غير الإسلامية أو إعادة الممارسات الباكرة للأمة مهما كانت أصالتها. فقد أعادا تطبيق المصادر والعقائد الإسلامية بوعى، وأعادا تفسيرها لمخاطبة الحقائق الحديثة. بيد أنهما ميزا منهجهما عن منهج التحديث الإسلامى الذى وضعاه على قدم المساواة مع تغريب الإسلام. وإذا كان التحديثيون الإسلاميون قد أجازوا تبنى الأفكار والمؤسسات الغربية بالقول بأنها تتوافق مع الإسلام، فقد سعى البنا والمودودى إلى إنتاج توليفة جديدة تبدأ بالمصادر الإسلامية وتجد إما معادلات إسلامية أو مفاهيم إسلامية عن مسئولية الحكومة، والتغير القانونى، والمشاركة الشعبية، والإصلاح التعليمى.

واشترك كل من حسن البنا ومولانا المودودى فى رؤية عامة معادية للإمبريالية وللغرب، اللذان اعتقدا أنه لايشكل تهديداً سياسيًا واقتصاديًا فقط وإنما يشكل تهديداً ثقافيًا أيضا على المجتمعات المسلمة. إذ كان التغريب يهدد صلب الهوية والاستقلال وأسلوب حياة المسلمين. والواقع أنهما اعتبرا التغلغل الدينى الثقافى للغرب (التعليم، القانون، العادات، القيم) أشد خبثا وتهلكة على المدى الطويل من التدخل السياسى، لأنه كان يهدد هوية الأمة المسلمة وبقاءها ذاته. إذ يجب أن نتحاشى تقليد الغرب أو الاعتماد عليه بأى ثمن. وأعلن الإخوان المسلمون والجماعة الإسلامية أن الإسلام مُكتف بنفسه، كما أنه أسلوب حياة شامل، وهو بديل أيديولوجى للرأسمالية الغربية والماركسية. ووصلا الفكر بالفعل وخلقا التنظيمات التى انغمست فى النشاط السياسى والاجتماعى.

وعلى الرغم من العداء للتغريب، فإنهما لم يكونا ضد الأخذ بالأساليب الحديثة. وكل من حسن البنا ومولانا المودودى ارتبطا بالتنظيم الحديث وبناء المؤسسات، وقدّما خدمات لصالح التعليم والمجتمع، كما استخدما التكنولوجيا الحديثة ووسائل الاتصال الجماهيرى لنشر دعوتهما وحشد التأييد الشعبى. ورسالتهما نفسها، على الرغم من أنها تضرب بجذورها فى القرآن والمصادر

الإسلامية، كانت مكتوبة لجمهور يعيش فى القرن العشرين، بشكل واضح. إذ تحدثت عن مشكلات الحداثة، وحللت العلاقة بين الإسلام والوطنية والديموقراطية والرأسمالية والماركسية، وأعمال البنوك الحديثة، والتعليم والقانون، والمرأة والعمل، والصهيونية، والعلاقات الدولية. وتجاوز المودودى حسن البنا كثيراً إذ كتب بشكل أشد شمولاً وتنظيما محاولاً أن يوضح علاقة الإسلام الشمولية بكل جوانب الحياة. وقد عكس مجال موضوعاته رؤيته الكلية: الإسلام والدولة، والاقتصاديات، والتعليم، والثورة، والمرأة.

وعلى الرغم من الاختلافات، فإن إعادة التفسير التى قام بها البنا والمودودى للتاريخ الإسلامى والتراث الإسلامى أنتجت رؤية عالمية أيديولوجية عامة ألهمت وهدت الكثير من حركات الإصلاح الاجتماعى الأخلاقى الحديثة ذات التوجه الإسلامى. هذه النظرة العالمية لم تحكم تنظيماتهما فقط وإنما كانت مرشداً أيضا للحركات الإسلامية التى بزغت فى جميع أنحاء العالم الإسلامى فى العقود التالية.

من بين المبادئ الأساسية فى أيديولوجية البنا والمودودى ورؤيتهما العالمية مايلى:

١ ـ الإسلام يشكل أيديولوجية جامعة للحياة الشخصية والحياة الجماعية، للدولة والمجتمع.

٢ ـ القرآن، كلمة الله التى جاء بها الوحى، وسنة النبى محمد ـ عليه الصلاة والسلام ـ هما أساس الحياة الإسلامية.

٣ ـ الشريعة الإسلامية القائمة على القرآن وسنة الرسول هى الأصل المقدس للحياة الإسلامية.

٤ ـ الإخلاص لرسالة المسلمين لإعادة بناء حكم الله من خلال تطبيق شريعة الله سوف تجلب النجاح والسلطة والثروة للأمة الإسلامية فى الحياة الدنيا والثواب فى الآخرة.

٥ ـ ضعف المجتمعات المسلمة وخنوعها لابد أن مرجعه عدم إيمان المسلمين الذين ضلوا عن شريعة الله المقدسة واتبعوا بدلاً منها الأيديولوجيات العلمانية المادية وقيم الغرب أو الشرق الرأسمالية أو الماركسية.

٦ - إن استعادة الكبرياء والقوة والحكم الإسلامى (أى الماضى المجيد للإمبراطوريات والحضارة الإسلامية) تتطلب العودة إلى الإسلام، وإعادة تطبيق الشريعة الإسلامية وهديه للدولة والمجتمع .

٧ - إن العلم والتكنولوجيا ينبغى استغلالهما واستخدامهما داخل سياق إسلامى التوجه والتوجيه لكى نتجنب تغريب المجتمع المسلم وعلمنته .

ورأى كل من الإخوان المسلمين والجماعة الإسلامية أنه لايوجد سوى خيارين، الظلام أو النور، الشيطان أو الله، الجاهلية أو الإسلام . وفى قلب رسالة الإخوان المسلمين والجماعة الإسلامية قناعة بأن الإسلام قدَّم بديلاً ثالثًا أوحى به الله يغنى عن الرأسمالية الغربية والماركسية السوفييتية .

واجتذب القرآن والحديث مؤسسى هذه الجمعيات الدينية الحديثة وأعادوا تفسيره . وقد تزاوج استلهام الماضى واستمراريته مع الاستجابة لمتطلبات الحداثة . هذا المزج بين الماضى والحاضر تجلى ليس فقط فى إعادة تفسير الإسلام ولكن أيضا من خلال تنظيمها ونشاطاتها . ومن الناحية التنظيمية، اتبع الإخوان المسلمون والجماعة الإسلامية مثال الرسول محمد (كما أنهما ترسما خطى حركات التجديد فى القرنين السابع عشر والثامن عشر) فى جمع المؤمنين الملتزمين سويًا لتأسيس جمعيات يحكمها شرع الله . وكانوا بمثابة الطليعة، أمة مستقيمة داخل الأمة الأكبر النواة الحركية من أجل إصلاح أو ثورة إسلامية حقيقية، بحيث يعيدون المجتمع إلى شرع الإسلام الصحيح .

وقامت كل من الجماعتين بتجنيد الأتباع من المساجد، و المدارس، والجامعات : طلابًا، وعمالاً، وتجارًا، وشباب المهنيين . وكانوا فى الأساس من أهل المدن، يتمركزون فى الطبقات الوسطى الصغيرة والطبقات الوسطى، التى نجحوا معها بشكل خاص . كان الهدف تكوين جيل جديد من القادة ذوى التعليم الحديث ولكن توجهاتهم إسلامية يكونون على استعداد لأخذ أماكنهم فى كل قطاع من قطاعات المجتمع . وعلى أية حال، بينما كان حسن البنا يعمل لكى يطور حركة شعبية عريضة القاعدة، كانت جماعة المودودى تنظيما دينيا للصفوة الذين كان هدفهم

الأساس تدريب القادة الذين سوف يتسلمون السلطة. وكانت الثورة الإسلامية ضرورة فى النهاية لكى تقدم دولة ومجتمعًا إسلاميين. وعلى أية حال، فإن هذه الثورة ينبغى أولاً وقبل كل شىء أن تكون اجتماعية أكثر من كونها ثورة سياسية عنيفة. وكان تأسيس الدولة الإسلامية يتطلب أولاً أسلمة المجتمع من خلال عملية تدريجية من التغير الاجتماعى. وكل من التنظيمين تبنى «بديلاً إسلاميًا» عن القادة الدينيين المحافظين والصفوة الحديثة العلمانية ذات التوجه الغربى. وكان علماء الدين عموما يُعتبرون ماضيًا، فهم طبقة دينية كان إسلامها المتحجر وتعاونها مع الحكومات من أهم الأسباب فى تخلف الأمة الإسلامية. وكان يُنظر إلى التحديثيين على أنهم قايضوا روح المجتمع المسلم بالإعجاب الأعمى بالغرب.

وعلى الرغم من أن نظرة هاتين الجماعتين كانت سريعة فى إدانتها للإمبريالية والتهديد الثقافى من جانب الغرب، فإن كلاً من الإخوان المسلمين والجماعة الإسلامية تحققت مع هذا أن مأزق المسلمين هو مشكلة إسلامية أولاً وقبل كل شىء، تسبب فيها المسلمون الذين فشلوا فى الحفاظ على إسلامهم بما يكفى. وإصلاح الوضع هو الواجب الأساسى للمسلمين. إذ إن إعادة بناء الأمة وإصلاح ميزان القوى بين الإسلام والغرب ينبغى أن يبدأ بدعوة إلى كل المسلمين لكى يعودوا إلى دينهم، ويعيدوه إلى كماله - لكى تولد الأمة مرة أخرى على شرع الله المستقيم. وكل من الإخوان المسلمين والجماعة الإسلامية أعادت التأكيد وفسرت مفهوم الدعوة. فالدعوة إلى الإسلام لها وجهان: دعوة غير المسلمين إلى اعتناق الإسلام، ودعوة أولئك الذين ولدوا مسلمين لكى يكونوا مسلمين أفضل حالاً. وركزت كل من الجماعتين على الشق الأخير، أى أسلمة الفرد والمجتمع. ذلك أن قلب أحوال الإسلام والأمة الإسلامية يجب أن يتم من خلال ثورة اجتماعية. فالالتزام الدينى، والتعليم والتكنولوجيا الحديثة، والنشاط كانت ممتزجة فى التفسير الذى ساقه كل من الإخوان المسلمين والجماعة الإسلامية للإسلام عبر المدارس والنشرات، والدعوة والخدمات الاجتماعية ومنظمات الطلاب.

حركة الإحياء الجديدة والغرب :

مثل التحديثيين العلمانيين والإسلاميين، اعترف حسن البنا وأبو الأعلى المودودى بضعف المجتمعات الإسلامية، والحاجة إلى التغيير، وقيمة العلم والتكنولوجيا. وعلى أية حال، فإنهما وجها النقد إلى كل من التحديثيين الإسلاميين والعلمانيين لاعتمادهم الزائد على الغرب، وهو سبب العجز المستمر للمجتمعات الإسلامية. فمن ناحية، فصل العلمانيون الدين عن المجتمع واتخذوا الغرب مثالاً للتطور: **«حتى وقت قريب، كان الكُتَّاب والمفكرون والباحثون والحكومات يمجدون مبادئ الحضارة الأوربية... ويتبنون الأسلوب والسلوك الغربى»**(٤). وعلى الرغم من سياساتهم المناهضة للاستعمار، فإن الزعماء المسلمين العلمانيين كانوا فى الواقع يعتبرون بمثابة مستعمرين ثقافيين غربيين محليين. ومن ناحية أخرى، كان التحديثيون الإسلاميون أيضا محل نقد: ففى غمرة حماستهم لإظهار توافق الإسلام مع الحداثة، استخدموا قيمًا غربية أو اعتمدوا عليها، بحيث أنتجوا إسلامًا متغربًا:

«كل هؤلاء القوم فى حماستهم الجاهلة والضالة لخدمة ماظنوا أنه قضية الإسلام، دائمًا مايجهدون أنفسهم لكى يبرهنوا أن الإسلام يحوى فى داخله عناصر كل أنماط الفكر والعمل الاجتماعى والسياسى المعاصر....[هذا] الموقف ناشئ عن عقدة نقص، نابعة من الاعتقاد بأننا كمسلمين لايمكن أن نحوز أى شرف أو احترام مالم نكن قادرين على أن نوضح أن ديننا يتشابه مع المذاهب الحديثة ويتوافق مع معظم الأيديولوجيات الحديثة»(٥).

وعلى النقيض من التحديثيين الإسلاميين، فإن أولئك الإحيائيين الجدد كانوا أكثر اندفاعًا فى اتهامهم للغرب وفى تأكيدهم على الاكتفاء الذاتى الكامل للإسلام. إذ قالوا إن على المسلمين ألاّ ينظروا إلى الرأسمالية الغربية أو الشيوعية (الاستعمار الأبيض أو الأحمر) ولكن عليهم فقط أن ينظروا إلى الإسلام، الأساس الذى أوحى به الله لقيام الدولة والمجتمع. واتهمت جماعة الإخوان المسلمين الغرب بأن الدين فيه قد وضع فى غير موضعه. ولم تفشل الديموقراطية الغربية فقط فى كبح جماح الاستبداد (استغلال الجماهير على يد النّخب الحديثة) والاستغلال

الاقتصادى، والفساد والظلم الاجتماعى، ولكنها أسهمت فيه. لقد أدت العلمانية والمادية الغربية إلى تقويض الدين والأخلاق، والمجتمع والأسرة. إذ إن المغالطة الكامنة فى العلمانية الغربية، أى الفصل بين الدين والدولة، هى المسئولة عن تدهور الغرب الأخلاقى وسقوطه النهائى. وأخيراً، أصر الإخوان المسلمون على أنه على الرغم من خضوع العرب للغرب، فإن الغرب خان العرب بتأييده لاحتلال إسرائيل فلسطين: «لقد صارت المسألة الفلسطينية نقطة البداية للهجمات على الولايات المتحدة...[ونتج عنها] التوحد الكامل بين الصهيونية والإمبريالية الصليبية الغربية»[٦]. وفى تناقض مع التحديثيين الإسلاميين، فإن هدف الإخوان المسلمين والجماعة الإسلامية لم يكن إثبات توافق الإسلام مع الثقافة الغربية، ولكن خلق دولة ومجتمع إسلامى أصيل بجذور محلية أقوى، من خلال عملية تجديد أو أسلمة تقوم على أساس «العودة إلى مبادئ الإسلام.. [و] إعادة مواءمة الحياة الحديثة مع هذه المبادئ، باعتبار ذلك مقدمة لأسلمة المجتمع بشكل نهائى»[٧].

ولم تكن إدانة الغرب تعنى الرفض الكلى للتحديث. إذ ميز كل من حسن البنا وأبو الأعلى المودودى بين التغريب والتحديث، بين القيم الغربية والأفكار الحديثة والمؤسسات الحديثة. ومن ثم فإن أفضل ما فى العلم والتكنولوجيا وكذلك المثل العليا السياسية يمكن مواءمتها، ولكن بانتقائية وحذر، إذا ما انفصلت عن القيم الغربية المناقضة للإسلام واستبدالها بالقيم الإسلامية. وفى التحليل الأخير، فإن نهضة أو إصلاح الإسلام لاينبغى أن يأتى من العقل والعلمانية، ولكن من الوحى.

وكما لاحظ المودودى:

«نحن نتطلع إلى نهضة إسلامية على أساس القرآن. فبالنسبة لنا روح القرآن والعقيدة الإسلامية سنن راسخة لاتتغير: ولكن تطبيق هذه الروح فى مجال الحياة العملية يجب دائما أن يختلف مع تغير الظروف وازدياد المعرفة... إن طريقنا مختلف تمامًا عن كل من العلم المسلم فى الماضى القريب والجماعة الحديثة المتأوربة. فمن ناحية يجب علينا أن نتشرب بالضبط الروح القرآنية ونوحد رؤيتنا مع العقيدة الإسلامية، ومن ناحية أخرى، يجب علينا فى الوقت نفسه أن نؤكد تمامًا على التطورات فى مجال المعرفة والتغيرات فى ظروف الحياة التى حدثت خلال السنوات

الثمانمائة الأخيرة؛ وثالثا علينا أن نرتب هذه الأفكار وقوانين الحياة وفق خطوط إسلامية أصيلة حتى يصبح الإسلام مرة أخرى قوة محركة؛ قائداً للعالم بدلاً من أن يكون تابعًا له»(٨).

ويقدم موقف المودودى من الديموقراطية مثالاً ممتازاً على منهجه. فبما أن نظرة الإسلام العالمية تتمركز حول الله أكثر من تمركزها حول الإنسان، فإن الديموقراطية البرلمانية التى تقوم على أساس السيادة الشعبية بدلاً من السيادة الربانية، لايمكن قبولها. لقد رفض المودودى الديموقراطيةأى الديموقراطية الغربية، والتى باسم حكم الأغلبية تسمح بممارسات مثل تعاطى الكحوليات والإباحية الجنسية التى تتناقض مع شرع الله. وعلى أية حال، فإن المشاركة السياسية البرلمانية أو مجالس الشورى الخاضعة للشريعة الإسلامية، شرع الله، مسموح بها. وهنا فإن كلاً من حسن البنا وأبى الأعلى المودودى أعادا تفسير واستخدام مفهوم الشورى الإسلامى لتقديم تبرير إسلامى. وكان المودودى يفضل الحديث عن النظام الإسلامى باعتباره «ثيوديموقراطية» أى ديموقراطية تختلف عن الثيوقراطية أو دولة رجال الدين تخضع فيها الإرادة الشعبية ويتم تحديدها بشرع الله. ولم يتراجع المودودى أمام أولئك الذين سخَّفوه بسبب «الاستبداد الدينى» والواقع، أن المودودى لم ير الخضوع لسلطة الله المطلقة حرمانًا للإنسان من حريته، ولكنه رآها شرطًا لهذه الحرية. وهكذا لم تكن لديه مشكلة فى وضع مواصفات حكومة إسلامية أو ثيوديموقراطية باعتبارها «نظامًا شموليًا».

الإسلام الراديكالى: الشهيد سيد قطب:

تمامًا مثلما كانت النظرة العالمية الأيديولوجية لحسن البنا ومولانا المودودى قد تشكلت فى سياقها الاجتماعى، كذلك فإن أيديولوجية حركة التجديد الإسلامية فى مصر صارت أكثر تشدداً وصدامية فى أواخر الخمسينيات والستينيات نتيجة للمواجهة بين الإخوان المسلمين والدولة المصرية. ويبرز رجل واحد باعتباره مهندس الإسلام الراديكالى، هو سيد قطب (١٩٠٦-١٩٦٦م). وبحلول الستينيات، كان سيد قطب الذى تزايد تشدده بسبب قمع عبد الناصر للإخوان

المسلمين، قد حول العقائد الأيديولوجية لحسن البنا والمودودى إلى دعوة رفض ثورية إلى حمل السلاح. ومثل حسن البنا سوف تبقى ذكرى سيد قطب باعتباره شهيداً من شهداء التجديد الإسلامى.

وأيضا مثل حسن البنا، درس سيد قطب فى دار العلوم، وهى كلية حديثة أنشأها المصلحون لتدريب المدرسين فى الموضوعات الحديثة. ومنها عرف الأدب الغربى، ومثل كثيرين غيره من شباب المفكرين فى ذلك الوقت، كبر وصار من المعجبين بالغرب، وبعد التخرج عمل موظفًا فى وزارة الإرشاد العمومية. وكان مشاركًا نشطًا فى المناظرات الأدبية والاجتماعية فى زمانه وسرعان ماصار كاتبًا مرموقًا، ونشر أعمالاً فى الشعر والنقد الأدبى. كان سيد قطب أيضًا مسلمًا ورعاً كان قد حفظ القرآن وهو طفل وفى فترة مابعد الحرب العالمية الأولى كتب بشكل متزايد عن الإسلام وحالة المجتمع المصرى. فى سنة ١٩٤٨م نشر كتاب «**العدل الاجتماعى فى الإسلام**»، الذى قال فيه إن الإسلام، على عكس المسيحية والشيوعية، له تعاليمه الاجتماعية المتمايزة، أو منهجه الاشتراكية الإسلامية، التى تتحاشى مزالق فصل الدين عن المجتمع من ناحية والإلحاد من ناحية أخرى.

«تنظر المسيحية إلى الإنسان فقط من منطلق رغباته الروحية وتسعى إلى سحق الغرائز البشرية لكى تشجع تلك الرغبات. ومن ناحية أخرى، تنظر الشيوعية إلى الإنسان فقط من منطلق حاجاته المادية؛ فهى لاتنظر فقط إلى الطبيعة الإنسانية، وإنما تنظر أيضًا إلى العالم والحياة من وجهة نظر مادية خالصة للحياة. ولكن الإسلام ينظر إلى الإنسان باعتباره مكونًا لوحدة لا يمكن فيها فصل رغباته الروحية عن حاجاته المادية. فهو ينظر إلى الدنيا والحياة بنظرته الشاملة التى لاتسمح بأى فصل أو تقسيم. فى هذه الحقيقة يكمن الفارق الرئيسى بين الشيوعية والمسيحية والإسلام»(٩).

فى سنة ١٩٤٩م سافر سيد قطب إلى الولايات المتحدة لكى يدرس التنظيم التعليمى. هذه التجربة برهنت أنها كانت نقطة تحول فى حياته. فبعد زيارته صار ناقداً قاسيًا للغرب، وبعد عودته بوقت قصير إلى مصر سنة ١٩٥١م، انضم إلى الإخوان المسلمين. وعلى الرغم من أن سيد قطب جاء إلى الولايات المتحدة بدافع

من الإعجاب، فإنه تعرض لجرعة قوية من الصدمة الثقافية التى ساقته إلى أن يصبح أكثر تدينًا ومقتنعًا بالتدهور الأخلاقى للحضارة الغربية وانحيازها ضد العرب. وقد ساءه ما رأى من انحياز عنصرى ضد العرب، وفكر مليًا فى الكيفية التى كان يُعامل بها وغيره من العرب وانحياز حكومة الولايات المتحدة ووسائل الإعلام فيها إلى جانب إسرائيل(١٠). وقد رأى أن هناك فضيحة تتمثل فى الإباحية الجنسية فى المجتمع الأمريكى وحرية تعاطى الخمور، والاختلاط العلنى الحر بين الرجال والنساء، وفى كتاباته:

«فهو يصف الأمريكيين بالعنف فى طبيعتهم لا يولون سوى قدر قليل من الاحترام للحياة الإنسانية... فالكنائس الأمريكية لم تكن أماكن للعبادة وإنما مراكز للتسلية وملتقى الجنسين. فالأمريكيون، كما يقول سيد قطب، بدائيون فى حياتهم الجنسية، كما اتضح من كلمات زميلة أمريكية طالبة جامعية أخبرته أن المسألة الجنسية ليست مسألة أخلاقية وإنما هى مسألة بيولوجية»(١١).

وخلال الخمسينيات برز سيد قطب صوتًا رئيسيًا فى جماعة الإخوان المسلمين وأكثر منظريها نفوذًا. إذ إن التزامه، وذكاءه، ونضاله، وأسلوبه الأدبى جعلت منه صاحب تأثير خاص داخل سياق المواجهة المتصاعدة بين النظام القمعى والإخوان المسلمين. وقد أدت مضايقات الحكومة للإخوان المسلمين وسجن سيد قطب وتعذيبه سنة ١٩٥٤م، بزعم تورطه فى محاولة لاغتيال جمال عبد الناصر، إلى زيادة تشدده ورؤيته التصادمية. وخلال عشر سنوات من السجن فى معتقل، كتب بغزارة وأكمل «فى ظلال القرآن»، وهو تفسير للقرآن، كما كتب كذلك أهم مقالاته الأيديولوجية الإسلامية تأثيرًا، وهو كتاب «معالم على الطريق» كان فكره آنذاك يعكس رؤية ثورية جديدة تولدت عن سجنه الطويل وتعذيبه. ذلك أنه وصل بأفكار حسن البنا، وأفكار مولانا المودودى خاصة، إلى نتائجها الحرفية المتشددة.

وبالنسبة لسيد قطب، كانت الحركات الإسلامية موجودة فى عالم تسوده الحكومات والمجتمعات القمعية والمناهضة للإسلام. كان المجتمع منقسمًا إلى معسكرين، حزب الله وحزب الشيطان، أولئك الذين يرتبطون بحكم الله وأولئك الذين يعارضونه. ولم تكن هناك أرض وسط. وإذ كان تأثير المودودى عليه قويًا،

أكد سيد قطب على تطوير الطليعة، أى جماعة من المسلمين الحقيقيين داخل المجتمع الأوسع الفاسد المجرد من الإيمان. وكانت الحركة الإسلامية أقلية مستقيمة يجرفها التيار فى بحر الجاهلية. ورفض الحكومات والمجتمعات المسلمة باعتبارها مجتمعات جاهلية، لأنها فى الحقيقة ملحدة أو وثنية. وهكذا فإن الوصف التاريخى التقليدى لبلاد العرب قبل الإسلام باعتبارها مجتمع الجاهلية أعيد توفيقه لإدانة المجتمعات الحديثة باعتبارها جاهلية ومعادية للإسلام. وفى رأى سيد قطب، كانت القضية هى إحلال العالم المتمركز حول الله محل العالم المتمركز حول الإنسان.

وقال سيد قطب إن خلق نظام إسلامى للحكم كان فرضًا مقدسًا، ومن ثم لم يكن بديلاً وإنما كان فريضة لازمة[١٢]. وإذ وضع قطب فى اعتباره الحقائق السياسية للأنظمة الاستبدادية غير الإسلامية، وصل إلى نتيجة مؤداها أن محاولات التغيير من داخل النظم المسلمة القمعية القائمة كانت سُدى، وأن الجهاد هو السبيل الوحيد لفرض نظام إسلامى جديد. فالجهاد بوصفه نضالاً مسلحًا دفاعًا عن الإسلام ضد الظلم صار هو السبيل أمام كل المؤمنين الحقيقيين فى الأزمة الجارية. إذ كان الإسلام على حافة الكارثة، تهدده الحكومات القمعية المعادية للإسلام والاستعمار الجديد من الغرب والشرق. وأولئك المسلمون الذين رفضوا المشاركة وتخاذلوا يعدون من بين أعداء الله. وصارت معادلة قطب نقطة البداية للكثير من الجماعات المتشددة[١٣]. فالخياران ـ النمو، وهى عملية تؤكد على التغيير الثورى من أسفل والثورة وهى الإطاحة العنيفة بنظم الحكم غير الإسلامية ـ بقيا بمثابة الطريقين التوأم للحركات الإسلامية المعاصرة.

وبالنسبة لسيد قطب، كما كان الأمر بالنسبة لحسن البنا والمودودى، الغرب هو العدو التاريخى المستشرى ضد الإسلام والمجتمعات المسلمة، وهو خطر سياسى وتهديد دينى ثقافى على السواء. ولايتأتى خطره الواضح والحال من قوته السياسية والعسكرية والاقتصادية فحسب وإنما أيضًا من سيطرته على النخب المسلمة التى تحكم وتوجه بمقاييس غربية تهدد هوية المجتمعات وروحها. وقد تجاوز سيد قطب أسلافه حينما أعلن أن النخب والحكومات المسلمة ملحدون يجب على كل المؤمنين الحقيقيين أن يقوموا بالجهاد ضدهم.

في سنة ١٩٦٥م قامت الحكومة بحملة قمع واسعة وقاسية ضد الإخوان المسلمين بتهمة محاولة اغتيال جمال عبد الناصر. وتم القبض على سيد قطب وعدد غيره من قادة الجماعة وأعدموا، كما قبض على آلاف من الإخوان وعُذبوا، بينما اختفى آخرون أو هربوا من البلاد.

العمل السياسي:

وتنبئنا حياة الإخوان المسلمين وجماعة - إي - إسلامي السياسية بالكثير عن طبيعة الحركات الإسلامية وتطورها في الماضي والحاضر على السواء. وبشكل خاص، فإن طريقيهما المختلفان أبرزا تأثير السياق الاجتماعي/ السياسي على أيديولوجيات وسياسات هذه الحركات، ودرجة كفاحها، فضلاً عن استخدامها للعنف. وعلى الرغم من أن الإخوان المسلمين والجماعة الإسلامية بدأتا تنظيمين للإصلاح الاجتماعي السياسي، فإنهما تورطتا تمامًا في السياسة، من قناعة بأن بناء دولة ومجتمع أكثر إسلامية يتطلب في النهاية تعاون الدولة وتأييدها لتطبيق الشريعة الإسلامية. وانجذبت جماعة الإخوان المسلمين في عهد الملك فاروق، وفي زمن سيد قطب تحت حكم عبد الناصر فيما بعد، إلى المواجهة مع الحكومات التي رفضت مطالبها. وكل من حسن البنا وسيد قطب يعتبران شهيدين لحركة التجديد الإسلامي. وقُتل حسن البنا بيد الشرطة السرية على ما يقال ردًا على اغتيال جماعة الإخوان المسلمين موظفًا في حكومة الملك فاروق. كذلك، شُنق سيد قطب بتهمة تزعمه مؤامرة كبرى مزعومة دبرها الإخوان المسلمون ضد الحكومة.

وعلى الرغم من أنها منظمة واحدة ظاهريًا، فإن جماعة الإخوان المسلمين انقسمت في الحقيقة إلى عدة فئات منشقة. وبعد وفاة حسن البنا لم يتمتع بسلطته أي زعيم فرد. فبينما كانت بلاغة سيد قطب المتشددة تروق للجناح الأكثر عسكرية ولاسيما الشباب الثائر، فإن كثيرين غيرهم من الإخوان المسلمين، بما فيهم قائدهم الأعلى أو المرشد العام، كانوا متوجسين من المواجهة المباشرة مع النظام. وبقيت الإستراتيجية للإخوان المسلمين في حال من التردد، مع نموذجين متنافسين، النمو

والثورة. وبينما كان بعض الإخوان ربما تآمروا للإطاحة بالحكومة، فإن الكثيرين من الحرس القديم، الذين يدركون تمامًا قوة الدولة، يفضلون متابعة التغيير من خلال الدعوة والنشاط الاجتماعي. وبما أنهم كانوا منقسمين، فإنهم لم يشكلوا خطرًا حقيقيًا على جمال عبد الناصر. وعلى أية حال، فإن هذا قدم لجمال عبدالناصر الأداة المناسبة لتحويل الانتباه عن مشكلاته الداخلية والدولية: «**إن المؤامرة الجديدة للإخوان المسلمين قدمت كبش فداء مثاليًا للقائد لكي يعيد توحيد الشعب من خلفه**»(١٤). وكما سنرى، فإنه على الرغم من قمع الإخوان المسلمين سنة ١٩٥٤م واستئصالها الظاهرى سنة ١٩٦٥م، فإنها سوف تعاود الظهور فى مصر فى السبعينيات.

أما مولانا المودودى والجماعة الإسلامية فقد دخلا فى حلبة السياسة فى باكستان على الدوام؛ وعلى الرغم من كفاحهم فإنهم أسهموا فى النظام السياسى. وعلى الرغم من أنهم عارضوا إنشاء دولة باكستان فى البداية، فإن المودودى بعد الاستقلال صار هو والجماعة الإسلامية من الأصوات القائدة فى جمهورية إسلام الباكستانية، يقومون بدورهم كحزب سياسى ويضغطون بمطالبهم من أجل دولة إسلامية. ومع أن المودودى وزعماء الجماعة الإسلامية جابهوا الحكومة من وقت لآخر، وسجنوا بسبب أنشطتهم، فإنهم على العموم كانوا بارزين فى السياسات البرلمانية. ولم تكن الجماعة قادرة أبدا على إحراز انتصارات مؤثرة فى السياسات الانتخابية ولكنها مع هذا كان لها تأثير مهم، لاسيما أثناء حكم الجنرال ضياء الحق (١٩٧٧ - ١٩٨٨م). وعلى الصعيد الدولى، كانت منظمات الجماعة موجودة ونشطة سياسيًا فى باكستان وبنجلاديش والهند وأفغانستان وكشمير. وانتشرت كتابات المودودى خلال أنحاء العالم الإسلامى كما أثرت على الناشطين الإسلاميين من سيد قطب إلى الجيل الحالى ومن تونس حتى إندونيسيا.

من الصعب أن نبالغ فى تقدير أثر حسن البنا وسيد قطب والمودودى. إذ إن أفكار وإستراتيجيات هؤلاء الرواد المحدثين تستمر فى كونها تأثيرات أيديولوجية رئيسة على رؤى وتطور التنظيمات الإسلامية فى الوقت الحالى. وبالمزج بين

النشاط الديني السياسي والاحتجاج أو الإصلاح الاجتماعي، تقدم الجماعات الإسلامية المعاصرة تنوعًا مثل ألوان الطيف من المواقع ما بين الاعتدال والتدرج إلى الراديكالية والعنف الثوري، ومن نقد الغرب إلى رفض كل مايرتبط به والهجوم عليه.

الحركات الإسلامية المعاصرة في مصر: النمو أم الثورة؟

في غضون خمس سنوات بعد وفاة سيد قطب وقمع الإخوان المسلمين، فإن أولئك الذين أعلنوا نهاية الإخوان المسلمين هالهم أن يروا العنقاء تنهض من جديد من الرماد. ومن المدهش، أن أنور السادات، الذي كان نائبًا للرئيس جمال عبدالناصر وتابعه والذي كان قد عقد محاكمات عسكرية أدانت الإخوان المسلمين، والذي خلف عبد الناصر رئيسًا للجمهورية سنة ١٩٧٠م، صار هو الراعي لبعث الحركة الإسلامية، عندما رد للإخوان المسلمين اعتبارهم، واحتضن منظمات الطلاب الإسلامية. وعلى أية حال، أثبت الإسلام أنه سلاح ذو حدين، لأن السادات لم يلبث أن راح ضحية الاغتيال على يد متطرفين دينيين باسم الإسلام. إذ إن تراث التشرذم والانشقاق لدى الإخوان المسلمين والمواجهات بين الجماعات المتطرفة المنبثقة منهم والدولة أرست نموذج السياسات الإسلامية على مدى يزيد على عشر سنوات. ذلك أن غالبية التنظيمات المسلمة، التي مثلها الإخوان المسلمون، انتهجت نهجًا تطوريًا في الدعوة والعمل الاجتماعي السياسي، على حين كانت أقلية من المتطرفين بأسماء مثل الجهاد والناجون من النار تشكل تهديدًا مباشرًا لسلطة الدولة.

الإخوان المسلمون ١٩٧٠ - ١٩٩١م:

من سنة ١٩٧٠ إلى سنة ١٩٩١ أعادت جماعة الإخوان المسلمين بناء تنظيمها، وبوعي ذاتي تبنت سياسة إصلاحية معتدلة في ظل حكم أنور السادات وخليفته حسني مبارك. وفي البداية رفضهم الكثيرون باعتبارهم رجالاً مسنين مهزومين وخائفين. وبدا هذا الحكم حقيقيًا في السنوات الباكرة من حكم السادات. وأقامت

الحكومة علاقة فعّالة مع المرشد العام للإخوان المسلمين، عمر التلمسانى، الذى كان السادات قد أخرجه من السجن. واتهمت الجماعات المتشددة قيادات الإخوان بأنها قد انكسرت من تجربة السجن وخضعت للحكومة. والواقع أن الجناح المعتدل فى الإخوان كان قد ساد على حين كان الأعضاء الأصغر سنًا، الذين زادهم السجن تشددًا وأثر فيهم التفسير الحرفى والعسكرى لكتابات سيد قطب، قد شكلوا مجموعات سرية تعمل على الإطاحة بالنظام عن طريق العنف.

نجح الإخوان المسلمون فى حل مؤقت modus vivendi مع حكومة السادات. فبينما كانوا مايزالون يفتقرون إلى الاعتراف بهم حزبًا سياسيًا، كان بوسعهم مرة أخرى أن يعملوا علنًا، وأن ينشروا دعوتهم، وينشروا المجلات، ويؤسسوا المرافق الاجتماعية والمؤسسات المالية. وعاد الإخوان المسلمون الذين ظلوا مختفين أو الذين كانوا فى المنفى فترة طويلة لكى يعملوا مرة أخرى مع زملائهم الذين أطلق سراحهم من السجون. واستمروا فى جذب الأعضاء من الطبقة الوسطى والطبقة الوسطى الصغيرة؛ رجال أعمال، رجال الإدارة، أطباء، مهندسين، محامين. وكان الدخل يصبُّ من الإخوان العاملين فى بلاد الخليج الغنية بالنفط ومن رعاة مثل المملكة العربية السعودية. ومع أن جماعة الإخوان لم تلزم الصمت، فى السنوات الباكرة من حكم السادات، فإنها خففت نقدها للحكومة وركزت على التعاون معها. وتحاشت قيادة الإخوان المسلمين باستمرار العنف والمواجهة واتخذت موقف النقد من استخدام الجماعات الإسلامية المتشددة للعنف. وإذا كانت الفترة من سنة ١٩٤٥ إلى سنة ١٩٦٥م قد تميزت بالمواجهة العنيفة والعنف ضد النظام، فإن الإخوان فيما بعد سنة ١٩٧٠، تحت قيادة المرشد العام الثالث عمر التلمسانى، مروا بتحول واضح. إذ إن الجماعة اختارت بوضوح التغير الاجتماعى السياسى من خلال الاعتدال والتدرج الذى يقبل التعددية السياسية والديموقراطية البرلمانية، والدخول فى تحالفات سياسية مع الأحزاب السياسية العلمانية والمنظمات، وكذلك الاعتراف بحقوق الأقباط المسيحيين. وحتى فى السبعينيات عندما شعرت الجماعة بحنق السادات من استقلالها المتزايد (رفض اتفاقات كامب ديفيد وقوانين الأحوال الشخصية والإدانة الشديدة للولايات المتحدة وإسرائيل)

فإنها استمرت مع ذلك على نهج العمل كجماعة ضغط ونقد. وعلى الرغم من التعاطف مع الكثير من اهتمامات الجماعات المتطرفة، ظلت الجماعة على موقفها فى رفض العنف والإرهاب كما بقيت داخل حدود الهيكل العام للقانون المصرى.

وعلى الرغم من أن الجماعات المتشددة التى تحدَّت السادات ولم تلبث أن اغتالته، جذبت معظم الانتباه خلال فترة السادات، فإنه بحلول الثمانينيات كان الإخوان المسلمون قد برهنوا من جديد على أنهم قوة حيوية مهمة فى المجتمع المصرى، تتوافر لديهم الثروة والقوة. ففى ظل نظام حسنى مبارك الأكثر انفتاحًا من الناحية السياسية، برزت حركة الإحياء الإسلامى جزءًا من تيار الإسلام الرئيسى. ولم يعد ممكنًا استبعادها ببساطة باعتبارها حركة متطرفة دينية، أو شرذمة من المصريين الخارجين المهمشين. إذ إن الروح الإحيائية، وتصاعد الوعى الدينى والممارسات الدينية كانت واضحة فى معظم قطاعات المجتمع وتم تطبيعها وتأسيسها. على نحو ما بدت فى الممارسات الدينية الشخصية، ونمو الصوفية، فضلاً عن تكاثر البنوك الإسلامية وشركات الاستثمار الإسلامية وخدمات الرعاية الاجتماعية (المدارس ومراكز الحضانة والمستشفيات والعيادات) ودور النشر ووسائل الإعلام. وعلى الرغم من أن عددًا كبيرًا من الجمعيات الإسلامية غير سياسية، فإن هذه المنظمات والأنشطة تحمل نقدًا سياسيًا صريحًا لإخفاق الحكومة المصرية فى الوفاء بحاجات المجتمع. وقد علق سعد الدين إبراهيم عالم الاجتماع بقوله:

«هذا الخيط من النشاط الإسلامى قد انطلق بالتالى لتأسيس بدائل إسلامية راسخة للمؤسسات الاجتماعية الاقتصادية للدولة والقطاع الرأسمالى. ومؤسسات الرعاية الاجتماعية الإسلامية تدار بطريقة أفضل من نظيراتها التى تديرها الدولة والقطاع العام، كما أنها أقل بيروقراطية وموضوعية... ومن المؤكد أنها موجهة لأبناء الريف بشكل أكبر، كما أنها أقل كثيرًا فى تكلفتها وأقل كثيرًا فى مظاهر الترف من المؤسسات التى أنشئت فى ظل سياسة الانفتاح الساداتية، وهى مؤسسات انتشرت فى السبعينيات وكانت تقدم خدمة محدودة لنسبة ٥٪ على قمة سكان الريف. وهكذا تطور النشاط الإسلامى غير السياسى عضلة اجتماعية ـ اقتصادية أساسية يمكن بواسطتها أن يربك الدولة والقوى العلمانية الأخرى فى مصر»[١٥].

عاود الإخوان المسلمون الظهور فى الثمانينيات خلال حكم مبارك باعتبارهم أكبر وأقوى منظمة إسلامية، تعتمد على كل من النشاط الاجتماعى والنشاط السياسى. فقد أداروا شبكة ممتدة من البنوك وشركات الاستثمار، والمدارس، والخدمات الطبية والقانونية، والمصانع، وأعمال الزراعة، ومنظمات الاتصال الجماهيرى. وكانت جماعة الإخوان قوة رئيسية فى النقابات المهنية (المحامين، المهندسين، الصحفيين ، الأطباء) وفى الجامعات. وإذ كانوا ممنوعين من الاشتراك فى الانتخابات بوصفهم حزبًا سياسيًا، فقد انضم الإخوان المسلمون إلى حزب الوفد فى انتخابات سنة ١٩٨٤ ، وفيما بعد كونوا تحالفًا جديدًا، هو التحالف الإسلامى مع حزب العمل فى انتخابات سنة ١٩٨٧ . وخاضوا حملتهم الانتخابية تحت شعار «الإسلام هو الحل» ونادوا بتطبيق الشريعة الإسلامية وفازوا بـ ١٧٪ من الأصوات، وبرزوا باعتبارهم المعارضة السياسية الرئيسية لحكم مبارك.

الجماعات الإسلامية الثورية فى مصر:

على امتداد سنوات حكم كل من السادات ومبارك، شنت الجماعات الإسلامية الثورية السرية الجهاد لكى تصيب المجتمع بالاضطراب وتتحدى سلطة الدولة وشرعيتها. إذ كانت الأسلحة والقنابل والمصادمات والخطف والاغتيال قد صارت جزءًا لايتجزأ من عملها. ومن بين الجماعات الرئيسية كانت جماعة التحرير الإسلامية (والمعروفة أيضا باسم شباب محمد) وجماعة المسلمين، أو حسب إسمها الأكثر شيوعًا «التكفير والهجرة»، وجماعة الجهاد، والنجاة من النار.

وبرزت جماعة التحرير الإسلامية وجماعة التكفير والهجرة بعد حرب سنة ١٩٦٧ بين العرب وإسرائيل. إذ إن الهزيمة المصرية المخزية وخسارة بيت المقدس أخذت على أنها دلائل واضحة على عدم الكفاءة السياسية، ونظام الحكم الفاسد الغبى. وبينما خفف الإخوان المسلمون أصواتهم خلال السنوات الأولى من حكم السادات، فإن هذا الجيل الجديد من المناضلين الإسلاميين، الذين كان بعضهم من شباب الإخوان الذين تعرضوا للسجن والتعذيب أيام جمال عبد الناصر، تبنى إستراتيجية عنيفة ضد الحكومة. وحاولت منظمة التحرير الإسلامية القيام بانقلاب فى أبريل سنة ١٩٧٤ . وعلى الرغم من أنها سيطرت على الكلية الفنية العسكرية

بالقاهرة، فإن القوات الحكومية أجهضت محاولتها اغتيال أنور السادات وإعلان جمهورية إسلامية. وفى يوليو سنة ١٩٧٧ قامت جماعة التكفير والهجرة بخطف حسين الذهبى الذى كان أستاذاً بالأزهر ووزير الأوقاف السابق، الذى كان ناقداً عنيفاً للمتطرفين. ثم قتلوه فيما بعد عندما لم تتم الاستجابة لمطالبهم. ورداً على ذلك، تم القبض على زعماء كل من جماعة «شباب محمد» و«التكفير والهجرة» وأعدمتهم الحكومة، وحوكم الكثير من أعضائهما أمام محاكم عسكرية وسجنوا(١٦). وعلى الرغم من القمع، فإن الكثيرين من المتشددين اختفوا فى نطاق السرية وانضموا إلى جماعات متشددة أخرى مثل «جُند الله» وجماعة الجهاد.

كانت جماعة الجهاد، التى اغتالت أنور السادات فى ٦ أكتوبر ١٩٨١م، قد تكونت من الناجين من الانقلاب الفاشل الذى قامت به جماعة شباب محمد سنة ١٩٧٤م. ونمت مجموعات منفصلة حول قادة محليين فى الصعيد (أسيوط، المنيا، الفيوم) وكذلك فى القاهرة والجيزة(١٧). وتم تجنيد أعضاء من الحرس الجمهورى، والمخابرات العسكرية، والموظفين المدنيين، والعاملين فى الإذاعة والتليفزيون، وطلبة وأساتذة من الجامعات. وفى سنة ١٩٨٠م تم تجميع الجماعات المختلفة فى حركة فضفاضة التنظيم يحكمها مجلس شورى. وتوحدوا جميعا فى اعتقادهم بأن بناء مجتمع إسلامى يتطلب إعادة الخلافة. وقد اعتبر كل الحكام المسلمين مرتدين «**إن حكام هذا الزمان فى ردة عن الإسلام. فقد تربوا على موائد الإمبريالية، سواء كانت صليبية أم شيوعية أم صهيونية**»(١٨). وهكذا كان الجهاد ضد حاكم مصر والدولة «الكافرة» فريضة ضرورية وواجبة.

الجهاد: الفريضة الغائبة:

تحددت أيديولوجية جماعة الجهاد بشكل مختصر فى مقالة كتبها محمد فرج. وأوضحت «الفريضة الغائبة» فريضة الجهاد، وركزت بشدة على الرؤية الأيديولوجية العالمية لحسن البنا والمودودى وسيد قطب. وأخذ فرج أفكارهم عن الثورة الإسلامية بشكل حرفى، واتبع سيد قطب فى دفعها إلى نتيجتها المنطقية. وبؤرة رسالة الجهاد ومهمتها هى دعوة المؤمنين الحقيقيين للجهاد ضد الدولة المصرية غير الإسلامية وقائدها أنور السادات. وأصرت المقالة على أن الجهاد هو الركن

السادس من أركان الإسلام، وهى حقيقة غالبًا مانُسيت أو حجبها العلماء وغالبية المسلمين:

«الجهاد... فى سبيل الله، على الرغم من أهميته الفائقة لمستقبل الدين، قد أهمله العلماء... فى هذا العصر. لقد تظاهروا بالجهل به، ولكنهم يعلمون أنه الطريق الوحيد لعودة مجد الإسلام وبنائه من جديد... لاشك فى أن أصنام هذا العالم لايمكن أن يختفوا سوى بقوة السيف»[١٩].

كان الهدف هو خلق دولة إسلامية، واستئصال القانون الغربى، وفرض الشريعة الإسلامية وكانت جماعة الجهاد تعتقد أن الجراحة الجذرية مطلوبة؛ يجب الاستيلاء على السلطة: **«يجب علينا أن نقيم شرع الله فى بلادنا أولاً، وأن نجعل كلمة الله هى العليا... ولاشك فى أن الميدان الأول للجهاد هو استئصال هؤلاء القادة الكافرين واستبدالهم بنظام إسلامى كامل، من هنا نبدأ»**[٢٠].

وعلى الرغم من سجن قادة الجهاد وإعدامهم بسبب اغتيال السادات، فإن جماعة صغيرة تسمى «الناجون من النار»، وهى جماعة منشقة عن الجهاد، عاودت الظهور على السطح. وقد رفضت جماعة النجاة من النار أى شخص يرتبط بنظام حسنى مبارك «الكافر». وأعلنوا الجهاد ضد حكام مصر ومجتمع مصر «الكافر» وسعوا إلى خلق دولة إسلامية[٢١]. وفى سبتمبر سنة ١٩٨٩م تم الحكم على أعضاء من النجاة من النار لمحاولة اغتيال اثنين من الوزراء السابقين وصحفى كان قد كتب مقالات تدين المتطرفين الدينيين.

الرؤية الأيديولوجية العالمية للمناضلين الإسلاميين:

كانت الرؤية التصادمية الراديكالية للمناضلين الإسلاميين تتضمن مفهوم معاداة الغرب الاستقطابى كما نادى به سيد قطب فى سنواته الأخيرة. إذ انصب اللوم على تغريب المجتمع المسلم باعتباره سبب الفساد السياسى والتدهور الاقتصادى، والظلم الاجتماعى، والشرور الروحية فى المجتمع المصرى. وساروا على نهج سيد قطب فى الربط بين أحوال المجتمع المصرى بالجهل والوثنية والهمجية التى كانت موجودة قبل الإسلام. وثمة اعتقاد بأن عقلية الغرب الصليبية وحركة الاستعمار

الجديد وقوة الصهيونية كانت وراء المؤامرة المسيحية ـ اليهودية التى عبأت قوى الغرب ضد العالم الإسلامى .

وبما أن شرعية الحكومات المسلمة تقوم على أساس الشريعة الإسلامية ، فقد اعتقد المناضلون أن فشل مصر فى تطبيق الشريعة جعل من البلاد «دولة ملحدة» كان من واجب كل المسلمين الحقيقيين أن يقوموا بالجهاد ضدها . فالجهاد ضد جميع غير المؤمنين واجب دينى : أعاد المتشددون تفسير العقائد الإسلامية ، وجادلوا بأن المؤمنين الحقيقيين مجبرون على قتال أولئك المسلمين الذين لايشاركونهم التزامهم الكلى وأنه يجب أيضًا اعتبار أهل الكتاب من الكفار .

كان المتشددون غلاظًا بنفس القدر فى إدانتهم للمؤسسة الدينية والمساجد التى تدعمها الحكومة وتديرها . واعتبر العلماء الرسميون بمثابة دُمَى الحكومة . إذ إن تفسيرهم الهادئ للجهاد الذى حط من شأن النضال المسلح وحدد الجهاد فى التمسك بالفضيلة ، قد ساوم على المعنى الثورى الحقيقى للإسلام بالدعوة إلى الخضوع للدولة . وفضلاً عن ذلك يمكن وضع موظفى الأزهر ضمن مؤيدى سياسة الحكومة من كامب ديفيد إلى إدانة آية الله الخومينى إلى إدانة الجماعات المصرية المتشددة . وهكذا فإن الشيخ عبد الحليم محمود ، شيخ الأزهر ، كان قد أعلن أن شباب الناشطين قد «مسَّهم الشيطان» وأن «السلطات الدينية والسياسية ينبغى أن تدافع عن عالم الإسلام ضد مثل هذه الزندقات»(٢٢) . وكانت الجماعات المتشددة تطلب من أعضائها أن يتجنبوا المساجد التى تدعمها الدولة وتسيطر عليها باعتبارها أماكن كفر ، طالما أن إرادة الله وتعاليم النبى غير مرعية هناك . كما رفضوا الإخوان المسلمين . ذلك أن لهجتهم وبرنامجهم المعتدل ، ودفاعهم عن الأسلمة التدريجية للمجتمع المصرى ، اعتبرت غير واقعية واستسلامًا للحكومة . واعتبرت الحلول الوسط بمثابة تعاون مع أعداء الله .

الزعامة والتنظيم :

كانت زعامة التنظيمات الإسلامية المتشددة فى مصر وتنظيمها انعكاسًا لأمزجة وأنماط زعمائهم . فقد كان شكرى مصطفى يدير التكفير والهجرة تنظيمًا على مستوى عال من النظام ، يسيطر عليه ويرشده أمير الجماعة . إذ كانت جماعة التكفير

والهجرة ترى فى المجتمع المصرى المعاصر مجتمعًا غير إسلامى. وأرضًا لغير المؤمنين. واتباعًا لسنة النبى محمد الذى هاجر إلى المدينة، حينما واجه الكفر فى مكة، أقامت جماعة التكفير والهجرة مجتمعاتها «المؤمنة» التى تعمل وتدرس وتصلى سويًا. كان هدفها إقامة جماعة منفصلة تضم المؤمنين الحقيقيين فى مصر. ومثلما كان الحال فى جماعة الإخوان المسلمين والجماعة الإسلامية فى باكستان، كان هناك تدرج فى العضوية. فقد كان ينتظر من الأعضاء الكاملين أن يكرسوا أنفسهم تمامًا لعمل الجماعة، فيتركوا أعمالهم، وعائلاتهم وأصدقاءهم السابقين خلفهم. كان النموذج المثالى هو الشهادة: أى الاستعداد للتضحية حتى بالحياة من أجل الإسلام. وكان الأمير أو القائد يطلب الطاعة العمياء. أما الأعضاء الخاطئون فيمكن طردهم أو عقابهم.

وبينما كان أعضاء جماعة شباب محمد على نفس القدر من التشدد، فى تنظيم جيد، ومنظمين، كانوا يخضعون لسيطرة أكثر ديموقراطية من جانب مجلس تنفيذى يعتمد على الشورى بدلاً من حكم الرجل الواحد. وهكذا كان المجلس قد قرر الاستيلاء على الكلية الفنية العسكرية واغتيال السادات على الرغم من اعتقاد زعيمهم الشخصى أن مثل هذا الفعل سابق لأوانه.

ولكن من هم هؤلاء المناضلون؟ على النقيض من الكثير من الأشكال النمطية والتوقعات، فإنهم لم يكونوا من الفلاحين غير المتعلمين الذين لايعرفون العالم الحديث، والذين يرفضون التحديث لكى يدفنوا أنفسهم فى الماضى. وقد مزجت قيادة «شباب محمد» و«التكفير والهجرة» التربية الدينية التقليدية الباكرة بالتعليم الحديث. إذ إن الدكتور صالح سرية، مؤسس جماعة شباب محمد، قد حصل على دكتوراه فى تدريس العلوم. وقد ولد بفلسطين، وكان عضوا فى منظمة التحرير الإسلامية، التى أسسها فى الأردن واحد من أتباع حسن البنا السابقين. وكانت منظمة التحرير الإسلامية منظمة إسلامية دولية لها شبكة من الخلايا السرية فى كثير من البلاد المسلمة. وهى شديدة السرية، معادية للغرب بقوة، وتهتم بشكل خاص بتجنيد الأعضاء من العسكريين، وتكرس نفسها لإعادة الخلافة (دولة إسلامية عالمية) وخلق حركة إسلامية موحدة على مستوى العالم. أما شكرى مصطفى، مؤسس جماعة التكفير والهجرة، فقد حصل على درجة البكالوريوس

فى الزراعة. وكل من شكرى مصطفى وصالح سرية كانا عضوين فى الإخوان المسلمين وسجنا نتيجة لذلك. والواقع أن شكرى مصطفى كان قد سجن فى القمع الذى قام به جمال عبد الناصر ضد الإخوان المسلمين سنة ١٩٦٥م وكان بين أولئك الذين أطلق السادات سراحهم سنة ١٩٧١. وعلى الرغم من أن شكرى مصطفى وصالح سرية كانا يبجلان ذكرى حسن البنا وسيد قطب، فإنهما كانا يعتقدان أن جماعة الإخوان قد انحرفت عن التزامها الباكر، وأن أعضاءها قد انكسروا، وكبروا، أو احترقوا. ومن ثم بدأ كل منهما يطور تنظيمه الخاص خلال أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات.

أما الزعماء الكبار لجماعة الجهاد فكانوا محمد فرج، والعقيد عبود الزمر، والملازم خالد الإسلامبولى والشيخ عمر عبد الرحمن، مما يعكس تحالفًا مدنيًا وعسكريًا ودينيًا. كان محمد فرج كهربائيًا وكان هو المنَظِّر الرئيسى للجهاد. ومثل مؤسسى المنظمات المقاتلة الأخرى كان عضوا سابقًا فى جماعة الإخوان المسلمين أغضبه موقفها المعتدل. كان العقيد عبود الزمر والملازم خالد الإسلامبولى المسئولين الأولين عن اغتيال السادات[٢٣]. أما الشيخ عمر عبد الرحمن، المرشد الدينى ومفتى جماعة الجهاد، فقد أصدر الفتاوى التى تبرر أعمال تنظيم الجهاد.

لمحة عن العضوية:

كانت المنظمات الناشطة تجند الأعضاء من المساجد المحلية والمدارس والجامعات، كما كانت منظمة فى خلايا سرية. وكثيرون من الأعضاء نالوا تعليمًا حديثًا، كما كانوا أفرادًا طموحين من الطبقات الوسطى والطبقات الوسطى الصغيرة. وغالبيتهم حصلوا على درجات جامعية فى مهن علمية وتكنولوجية حديثة مثل الهندسة والطب والعلوم والقانون أكثر من الدين والإنسانيات. ومعظمهم هاجر من قرى الريف ومدنه إلى القاهرة والإسكندرية وأسيوط. ويخلص أحد الخبراء المصريين إلى نتيجة مؤداها:

« إن المشهد الاجتماعى النمطى لأعضاء الجماعات الإسلامية المقاتلة يمكن تلخيصه فى كونهم شبابًا (فى أوائل العشرينيات)، من خلفية ريفية أو من مدن الأقاليم، من الطبقة الوسطى والطبقة الوسطى الصغيرة، مع حافز لتحقيق إنجاز كبير،

وحـراك صـاعد، مـع تعليم فى العلوم أو الهندسـة، ومن عـائلات مـتـرابطة عـادية. ويفترض أحيانًا فى العلوم الاجتمـاعية أن المجندين فى «الحركات الراديكالية» يجب أن يكونوا من المبـعدين بشكل مـا، وهامشـين، وشاذين، أو غـير طبـيعيين. ومـعظم أولئك الذين بحثناهم يمكن اعتبارهم شبابًا مصريًا نموذجيًا»(٢٤).

وعلى أية حـال، فـإن هؤلاء الشـبـاب المصـريين واجـهـوا بحيـوية «الأسـاليب الجـديدة» لحيـاة المدن. فـأساليب الحيـاة الثرية والمباهاة من جانب الأغنياء كـانت تتناقض تناقضًا صارخًا مع الفقر والبطالة الكبيرة فى المناطق المكتظة بالسكان، كما أن الصدام بين القيم الغربية والقيم الإسلامية التقليدية فى الملابس وفى الأخلاق الاجتماعية (لاسيما الجنسية منها) فى الشوارع وفى وسائل الإعلام كـانت منبعًا إضـافيًا للفضيحة والغضب. فعلى حين كـانت حريات ومباهج حياة المدن مصدر إغراء للبعض، كـانت الحياة المصرية الحديثة بالنسبة للكثيرين من الشباب المصرى ذوى العقلية الإسلامية تنتج إحساسًا بالعزلة والاستبعاد.

وقد برهنت المساجد الخاصة المستقلة، المتحررة من السيطرة الحكومية، على أنها ذات أهمية خاصة لتطور الحركـات الإسلامية، لأنها كـانت تقدم المراكز اللازمة للتنظيم والتجنيد. إذ إنها كانت توفر أماكن طبيعية للقاء ومراكز تنظيمية للمقاتلين الإسلاميين. وخلال السبعينيات تضاعف عدد المساجد الخاصة من عشرين ألف مسجد إلى أربعين ألف مسجد تقريبا. فمن بين ستة وأربعين ألف مسجد فى مصر، لاتسيطر وزارة الأوقـاف سوى على ستة آلاف مسجد. وكـانت المساجد الخاصة وخطباؤها مستقلة سياسيًا وماليًا على العكس من المساجد التى تنفق عليها الدولة. أمـا المؤسسة الدينية ووسائل الإعلام التى تسيطر عليهـا الحكومة، فغالبًا ما كـانت تتعرض للتقـويض القـاسى فى خطب نارية يلقـيهـا فى المسـاجـد الخاصـة خطبـاء يستحوذون على إعجاب الجماهير.

وقد مدَّت تنظيمات مثل الجهاد نفوذها من خلال شبكة من الجمعيات التعليمية وجمعيات الخدمة الاجتماعية، بما فى ذلك مجموعات تعليم القرآن للمؤمنين والمراكز الاجتماعية التى تقدم الطعام والكساء والمساعدة فى الحصول على مسكن للفقراء فى المناطق الحضرية المزدحمة. أما منظمات الطلبة فى الجامعات فكانت تقدم مساعداتها على شكل كتب وملابس (بما فى ذلك «الزى الإسلامى» للنساء)

والرعاية والسكن. وفى العضوية قدمت المنظمات الإسلامية مفهومًا جديداً للجماعة، مجتمعًا منظما فى خلايا تسمى الأسر. والأهم من ذلك، أن جماعتهم قامت على أسس أيديولوجية إسلامية تطرح إحساساً بالهوية والاستمرار كما أنها ناقدة للمجتمع وتقدم برنامجًا للتغيير الجذرى.

وتذكرنا الخلفية الدينية والتعليمية لكثير من المناضلين بأنهم لم يكونوا بلا عقل أو غير منطقيين، مهما كانت أعمال المتطرفين مقيتة كريهة. إذ كانت ثمة أسباب محددة تحرك أفعالهم: انتفاضة الطعام فى يناير سنة ١٩٧٧ بالقاهرة، البطالة، النقص الفادح فى المساكن، الفقر، سياسة الانفتاح التى أخذ بها السادات، اتفاقيات كامب ديفيد مع إسرائيل. ذلك أن منتقدى السادات الدينيين والعلمانيين اتهموه بأن سياسة الانفتاح كانت تعنى ببساطة مزيداً من التدخل الغربى (والأمريكى خاصة) فى الاقتصاد وزيادة التبعية التى تملأ جيوب الشركات متعددة الجنسيات والنخبَ المصرية على حين فشلت فى علاج المشكلات الاقتصادية والاجتماعية الأساسية للغالبية المصرية. وكانت كامب ديفيد فى نظر كثيرين من المصريين وفى نظر معظم الحكومات العربية والمسلمة، التى قطعت علاقاتها الدبلومامسية مع مصر، تعتبر تخليًا عن الفلسطينيين الذين تم ترحيلهم أو الذين يعيشون تحت الاحتلال الإسرائيلى، وباعتبارها استسلامًا من جانب واحد لإسرائيل، وبالتالى، لحاميتها أمريكا.

الحركات الإسلامية المصرية فى التسعينيات:

على الرغم من الانفجار المتقطع للعنف والمواجهة المستمرة بين الحكومة والمناضلين الإسلاميين، فقد حدثت فى مصر ثورة هادئة بدلاً من الثورة العنيفة بشكل عام. ذلك أن أثر الإحياء الإسلامى كان واضحًا فى القطاعات الدينية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية فى المجتمع - أى فى قوة مؤسسة الإسلام المحافظ، الحيوية الجديدة للطرق الصوفية، تكاثر المؤسسات الإسلامية المعتدلة ومؤسسات الرعاية الاجتماعية التطوعية[٢٥]. ويمكن اكتشاف الرغبة فى حياة أكثر اتباعًا للإسلام بين أبناء الطبقات الوسطى والعليا، وبين الفلاحين والمهنيين، بين الشباب والشيوخ، وبين النساء والرجال. والمساجد كثيرة، بنتها الحكومة والأفراد

على السواء. وهى لاتشتمل فقط على المبانى الرسمية وإنما آلاف من المبانى والغرف التى أضيفت إلى الفنادق والمستشفيات، والمساكن الخاصة. والبرامج الدينية والكتابات الدينية ليست واضحة فقط فى وسائل الإعلام والصحف التى تسيطر عليها الحكومة، ولكنها ظاهرة أيضا فى حوانيت الكتب ومبعثرة بين المجلات الشعبية العلمانية والكتب لدى باعة الصحف فى الشوارع.

لقد ظلت الجماعات المقاتلة فى مصر متشرذمة وصغيرة. ولم تحظ بتأييد شعبى واسع، على الرغم من أن انتقاداتهم للمجتمع كانت أحيانًا محل الإعجاب أو التأييد فى مجتمع غالبًا ما كان على شفا كارثة اقتصادية. وعلى أية حال، فإن عدم الرضى الاجتماعى لم يترجم دائمًا إلى زيادة فى عضوية هذه الجماعات. وهكذا بقيت الجماعات صوت أقلية متمايزاً فى المجتمع . أما الإخوان المسلمون وكثير من التنظيمات والجماعات الإسلامية الصغرى، فقد حظوا بتأييد أكبر، كما كانوا أصواتًا مؤثرة فى الدعوة إلى التغيير الاجتماعى والسياسى. وكان بعضها سياسيًا، على حين بقى البعض الآخر غير سياسى ونشطت فى المجالات الدينية والاجتماعية. وبينما كان الإخوان المسلمون قد نموا وصاروا صوتًا رئيسيًا فى الحياة المصرية، فإن على المرء أن يتذكر من جديد أن رسالة الإخوان المسلمين ليست هى الرسالة السائدة، وإنما هى رسالة أقلية مهمة، حسنة التنظيم، معارضة.

أمل وحزب الله فى لبنان :

تمامًا مثلما كانت إيران وآية الله الخومينى أسماء تتردد فى المنازل خلال الثمانينيات، كذلك صارت منظمة أمل وحزب الله فى لبنان جزءاً لايتجزأ من عناوين أخبار المساء. وكما حدث فى إيران، فإن الإسلام الشيعى فى لبنان صار أساسًا للحراك السياسى للمسلمين الشيعة فى حركات احتجاجية وثورية. وغالبًا ما ظهر لبنان مثالاً آخر للأصولية الجذرية و«احتجاز الرهائن الأمريكيين». وكما ذُهل كثيرون فى الغرب من الإطاحة بالشاه من إيران ونزعة معاداة الأمريكان المتفشية فى بلد طالما كان يُعتبر حليفًا غربيًا قويًا، كذلك أيضا فإن تفكك لبنان - «سويسرا الشرق الأوسط»، حيث كان الأوربيون وشيوخ الخليج يستثمرون أموالهم ويبنون القصور الصيفية - كان أمرًا لايمكن استيعابه. وبدا أنه من غير المنطقى أن كلاً من إيران ولبنان

ذوى التوجه الغربى يمكن أن يصيرا معقلين للراديكالية الشيعية. وكل من الزعماء الإيرانيين واللبنانيين وزعماء العالم الغربى ظهروا وكأنهم أخذوا على غرة تمامًا. ومثلما هو الحال مع الحركات الإسلامية الأخرى، فإن بروز النشاط السياسى الشيعى فى لبنان ينبغى النظر إليه داخل سياق السياسة والمجتمع اللبنانى.

فى معظم فترات تاريخ لبنان الحديث كان المسيحيون هم القوة السياسية والاقتصادية المسيطرة[٢٦]. وكان المسلمون يعتبرون أنفسهم مواطنين من الدرجة الثانية، والمسلمون الشيعة على نحو خاص كانوا فى قاع سلم الامتيازات. ولكن فى السبعينيات والثمانينيات تعرضت الحالة القائمة للتحدى عندما انبثقت المنظمات السياسية والميليشيات الشيعية لكى ينافسوا القوات العسكرية المسيحية والإسرائيلية والفلسطينية. وكما فى إيران، فإن بروز الإسلام فى السياسات اللبنانية كان نتاجًا لعوامل اجتماعية سياسية ممزوجة بزعامة كارزمية استخدمت الرموز الدينية بمهارة لتنظيم التأييد الشعبى. وعلى أية حال، فإنه على النقيض من إيران، نمت الحركات الإسلامية الشيعية فى تربة كانت فيها الجماعة الشيعية أقلية دينية متمايزة، ريفية فى غالبها، فقيرة، غير منظمة، وتفتقر إلى الزعامة الدينية الفعالة.

وغالبًا ما كان لبنان يُنظر إليه باعتباره ضحية أخرى حديثة، موالية للغرب، للإسلام المقاتل. وكانت عاصمة لبنان الحديثة ذات الطراز الغربى، بيروت، مركزًا صيرفيًا، ماليًا تعليميًا وثقافيًا فى الشرق الأوسط. وكانت شواطئها ومنتجعاتها الجبلية تجتذب موجات كبيرة من السياح من أوربا والشرق الأوسط. ويمكن أن نجد الحضور والنفوذ الأجنبى فى كل مكان فى مطاعمها، ومحلاتها، ونواديها الليلية، ومتاجرها، ومدارسها وجامعاتها، وفى طُرزها ودور السينما والكتب والمنتجات عالية التقنية الواردة من الولايات المتحدة وأوربا وآسيا. وعلى أية حال، فإن هذا البلد المزدهر، الذى كان حليفًا للغرب، تعرض للتمزق بسبب حرب أهلية على مدى خمسة عشر عامًا. إذ صار لبنان أرضًا للموت والخراب الذى لايتصوره عقل، بلد بدون حكومة تمثله، وأرضًا خصبة لتطور السياسات الشيعية المقاتلة والنفوذ الإيرانى، وأرض قتال للميليشيات المسلمة والمسيحية، والقوات الفلسطينية والإسرائيلية، وأرضًا لخطف الطائرات، وخطف الرهائن، والهجمات على السفارات والأفراد الغربيين.

ولبنان مثال على تراث الاستعمار المختلط . إذ يمكن أن نرى النفوذ الأمريكى والأوربى فى تاريخه . وإذ كان لبنان خاضعًا للحكم العثمانى من قبل ، فإنه صار محمية فرنسية أثناء فترة الانتداب . ودولة لبنان الحديثة ، التى كانت سابقًا ضمن سوريا الكبرى ، عبارة عن وطن تحددت حدوده الجغرافية بشكل مصطنع على أيدى الفرنسيين . وإذ ظل الفرنسيون زمنًا طويلاً بمثابة حماة ورعاة الطوائف المسيحية (لاسيما المارونيين) ، فإنهم حرصوا على أن تكون السيادة للمسيحيين فى الدولة . وصارت بيروت مركزًا للنفوذ الأمريكى والأوربى ، الذى رمزت إليه جماعات أجنبية من الدبلوماسيين ورجال الأعمال ، ومدارس وبنوك يديرها الأمريكيون والفرنسيون والبريطانيون ، وطبقة نخبوية ثلاثية اللغة (عربية وفرنسية وإنجليزية) . والواقع أن اللبنانى الراغب فى الحصول على أفضل تعليم كان عليه ، سواء كان مسلما أو مسيحيًا ، أن يدرس فى مدرسة ابتدائية أو ثانوية أمريكية أو أوربية غالبا ما تديرها البعثات التبشيرية المسيحية ، ثم يدرس بالجامعة الأمريكية فى بيروت أو جامعة سان جوزيف الجزويت الفرنسية .

وكانت حكومة لبنان ذات الأديان المتعددة ، مثل حدود الدولة الجغرافية ، تعكس سياسات الاستعمار الفرنسى وحقائق الطائفية الدينية . لقد تم خلق الدولة بطريقة تضمن السيادة المسيحية تحت الحماية الفرنسية . لقد لعب الدين دورًا حقيقيًا ، وإن كان هلاميًا فى بعض الأحيان ، فى المجتمع اللبنانى . وقد لاحظ أغسطس ريتشارد نورتون «**إن الدين حقيقة مرجعية فى لبنان. إذ إن اللبنانى يولد فى ديانة ما، تتحكم فى مجاله الثقافى وتحدد بشكل حاسم هويته الاجتماعية، والسياسية. وهكذا، فإن الدين كمميز للهوية حقيقة لايمكن الفكاك منها، بسبب تاريخ لبنان الطبيعى وبسبب نظامه السياسى الذى لا يأخذ فى حسابه المواطنين سوى باعتبارهم أفرادًا ينتمون إلى ديانة أو أخرى**»(٢٧) .

وعلى أساس من الإحصاء الذى قام به الفرنسيون سنة ١٩٣٢م ، تم عقد ميثاق وطنى سنة ١٩٤٣م ، يضع السلطة السياسية والتمثيل البرلمانى على أسس نسبية للطوائف الدينية الكبرى : المسيحيين المارونيين ، المسلمين السنة ، المسلمين الشيعة ، والدروز(٢٨) . وهكذا ، كان رئيس الجمهورية مسيحيًا ، ورئيس الوزراء مسلمًا سنيًا ، ورئيس مجلس النواب مسلمًا شيعيًا . أما المناصب القيادية فى الوزارة

والبرلمان والإدارة والجيش فكانت توزع بنسب معينة فيما بين الطوائف الدينية.

كان الشيعة فى لبنان غير منظمين سياسيًا وأكثر الطوائف حرمانًا من المزايا الاقتصادية. وقام إمامان من إيران - الإمام موسى الصدر والإمام الخومينى - والتنظيمان اللذان ألهماهما، أى منظمة أمل وحزب الله، بقلب الموقف رأسًا على عقب.

تمرد المعدمين: موسى الصدر وحركة أمل:

إذا كان شيعة لبنان قد ظلوا بلا قيادة أو تنظيم، فإنهم بحلول الثمانينيات كانوا يمتلكون تنظيمًا سياسيًا وميليشيا ذات قاعدة عريضة. ويرجع معظم عملية إحياء الطائفة الشعية إلى الزعامة الكارزمية لموسى الصدر مؤسس حركة أمل. وكان موسى الصدر من عائلة دينية بارزة. فهو من أصل لبنانى، ولد فى إيران وتعلم فى النجف بالعراق؛ وهى مركز رئيسى للتعليم الإسلامى. وكان الكثير من آيات الله الشيعة والعلماء يتمركزون فى النجف. وبينما كان معظمهم غير مُسَيَّسين، فإن النجف ستظل ذكراها مقرونة باثنين من الأصوات المقاتلة، هما محمد باقر الصدر، ابن عم موسى الصدر، الذى أعدمه صدام حسين، وآية الله الخومينى الذى كان يقوم بالتدريس هناك خلال فترة من نفيه الذى استمر ثلاثة عشر عامًا (١٩٦٥ - ١٩٧٨م).

كانت هناك قرون من الروابط الثقافية والدينية الحميمة بين الشيعة فى لبنان والشيعة فى كل من إيران والعراق. وكانت العراق وإيران مركزين للتعليم الدينى والحج، لأنهما تضمان أضرحة ومقامات أسرة على بن أبى طالب وكثيرين من زعماء الشيعة. وكانت عائلة موسى الصدر انعكاسًا لارتباطاته. إذ إنها جاءت أصلاً من لبنان، ولذلك قبل دعوة «بالعودة» لكى يقود الطائفة الشيعية فى صور بجنوب لبنان. ومع استثناء عدد قليل من العائلات الشيعية الإقطاعية الثرية ذات النفوذ، كان شيعة لبنان، الذين تمركزوا فى الجنوب، وبيروت ووادى البقاع، خلف الطوائف الأخرى سياسيًا واجتماعيًا واقتصاديًا. ولكن فى غضون مايزيد قليلاً على عشر سنوات، أكد موسى الصدر دوره قائدًا شيعيًا رئيسيًا وجلب التنظيم مع إحساس بالهوية المشتركة والغرض المشترك إلى الشيعة فى لبنان. وصار زعيم المجلس الإسلامى الشيعى الأعلى، الذى يضم مجموعة من الزعماء الدينيين

الشيعة البارزين، كما أسس حركة المعدمين، وهى حركة دينية اجتماعية كان هدفها المساواة والعدالة الاجتماعية.

وعلى الرغم من أن البنية السكانية للبنان قد تغيرت وصار المسلمون (سنَّة وشيعة) هم الأغلبية، فإن المارونيين ظلوا يسيطرون على الحكم. إذ إن الشيعة، الذين نمت نسبتهم من ١٨ بالمائة من مجمل السكان فى سنة ١٩٣٢ إلى ٣٠ بالمائة سنة ١٩٦٨، كانوا بحلول التسعينيات يشكلون أكثر من ثلث سكان لبنان (مليون من مجمل عدد السكان الذى يتراوح ما بين مليونين ونصف وثلاثة ملايين). وعلى الرغم من التغيرات التى طرأت على البنية السكانية والتى جعلت من الشيعة أكبر طوائف لبنان، فإنهم ظلوا ثلثًا بعيداً عن السلطة السياسية والاقتصادية. وفى عز ثروة بيروت المترفة واستهلاكها الاستفزازى، تمددت المناطق العشوائية الشيعية. وفضلاً عن ذلك **«شكَّل الشيعة أعلى نسبة (٢٢ بالمائة) بين العائلات التى تكسب أقل من ١٥٠٠ ليرة لبنانية. ووفقًا لكل مؤشر كان الشيعة فى أسفل قاع السلم الاجتماعى ـ الاقتصادى»**(٢٩).

وقد وفرت حركة المعدمين لموسى الصدر منصة وأداة لتعبئة الشيعة اللبنانيين وللضغط على الحكومة من أجل الإصلاح السياسى الاقتصادى. ومثلما هو الحال فى إيران، تم تفسير التاريخ والعقيدة الشيعية لتقديم أيديولوجية احتجاج ضد الظلم الاجتماعى والدعوة إلى إعلاء حقوق المحرومين والمقهورين. وتمت مساواة معاناة الشيعة الباكرة على أيدى الحكام السنة، لاسيما استشهاد الحسين إمام الشيعة المبجل على أيدى جيش الخليفة الأموى يزيد بن معاوية فى معركة كربلاء سنة ٦٨٠م، بالتفرقة والاستغلال اللذين عاناهما الشيعة تحت ظل النظام الطائفى الذى يسيطر عليه المسيحيون. وفى بعض الأوقات كان يمكن لكلمات الصدر وصوره ألاَّ تكشف عن دوره المختار بوصفه مُصلحًا أكثر منه ثوريًا عنيفًا:

«إن الثورة لا تكمن فى رمال كربلاء، إنها تفيض فى مجرى حياة العالم الإسلامى وتمر من جيل إلى جيل، حتى يومنا هذا... إنها أمانة وضعت فى أيدينا بحيث يمكن أن نفيد منها بوصفها مصدراً لإصلاح جديد، وموقع جديد، وحركة جديدة، وثورة جديدة لإزاحة الظلام، ولوقف الطغيان ولكى نسحق الشر. أيها الإخوة، قفوا صفًا واحداً باختياركم؛ إما صف الطغيان وإما صف الحسين. إننى على

ثقة من أنكم لن تختاروا سوى صف الثورة والشهادة لتحقيق العدالة وتدمير الطغيان»[٣٠]. [تمت الترجمة عن النص الإنجليزى لصعوبة الحصول على الأصل العربى ـ المترجم].

وتم تنظيم المظاهرات الحاشدة، والإضرابات، والمسيرات لفرض المطالب الشيعية بتمثيل سياسى وقوة اقتصادية تتناسب مع أعداد الشيعة، وكذلك تحسين الإسكان والمستشفيات والطرق، ومشروعات الرى وفرص التعليم. ووجد الصدر أتباعًا جاهزين. ذلك أن الشيعة، بعكس المسيحيين والسنة والدروز، لم تكن لهم أحزاب سياسية. وبزغت طبقة وسطى شيعية جديدة من التجار وشباب المهنيين الذين أفادوا من عملية التحديث السريعة إلى جانب طلاب الجامعات، تم تسييسها بحيث دخلت فى الجماعات اليسارية والشيوعية التى تضم أتباعًا لكل الطوائف والديانات. وقد وجدوا آنذاك بديلاً شيعيًا للاحتجاج الاجتماعى تحت قيادة كارزمية حيوية.

فى سنة ١٩٧٥م، بينما كانت الحرب الأهلية وشيكة، كون موسى الصدر ميليشيا أمل لحماية حقوق الشيعة ومصالحهم. وأمل هى اختصار «أفواج المقاومة اللبنانية»، ولها معنى بالعربية أيضا. وفى أرض تحكمها الميليشيات، كان الشيعة هم الطائفة الكبيرة الوحيدة التى ليست لها ميليشيا. وعلى الرغم من أن أمل فى البداية لم تكن ميليشيا أو جناحًا عسكريًا لحركة المعدمين، فإنها امتصت الحركة الاجتماعية السياسية واستوعبتها داخلها. وقد أسهمت الاختلافات الاجتماعية الاقتصادية مع عدد من الحوادث الأساسية الرئيسية فى نمو حركة أمل، وتشدد الشيعة فى لبنان: الحرب الأهلية اللبنانية ١٩٧٥ ـ ١٩٧٦م. واختفاء موسى الصدر سنة ١٩٧٨م، والثورة الإيرانية سنة ١٩٧٩م، وغزو إسرائيل واحتلالها لبنان سنة ١٩٧٩ وسنة ١٩٨٢م.

وقد فاقم اندلاع الحرب الأهلية اللبنانية سنة ١٩٧٥م الاختلافات الطائفية، وقسم الجماعات، وقوض التحالفات بين المذاهب والديانات المختلفة، كما جرَّ معظم اللبنانيين إلى الانكفاء على طوائفهم الدينية طلبًا للحماية. وعلى الرغم من الحرب، فإن الحكومة التى يسيطر عليها الموارنة رفضت أن تتعامل مع الحقائق

السكانية الجديدة. ذلك إن مطالب الشيعة وشكاواهم الداعية إلى إعادة توزيع السلطة لم تجد أى اهتمام، مما أسهم فى المزيد من التشدد والاعتقاد بأن النظام اللبنانى لم يعد حكما نيابيًا وإنما هو ببساطة حكم أقلية مسيحية.

وفيما بعد، وجد الشيعة بجنوب لبنان أنفسهم محصورين فى مرمى النيران حين صارت أراضيهم أرض قتال بين قوات منظمة التحرير الفلسطينية المتمركزة هناك والقوات الإسرائيلية. وكان الغزو الإسرائيلى لجنوب لبنان سنة ١٩٧٨ تحقيقًا لأسوأ مخاوف الشيعة «**مع حملة نشطة من الهجمات الجوية والغارات وعمليات الخطف وقصف المنازل**»(٣١).

كان الاختفاء الغامض لموسى الصدر سنة ١٩٧٨م، بينما كان فى زيارة إلى ليبيا لمقابلة معمر القذافى، نقطة فارقة فى تاريخ حركة أمل، إذ إن ذلك أثر بشكل عميق على نموها وزعامتها. فقد صار لأمل آنذاك شهيدها وإمامها. وعلى أية حال، فإن نفوذه استوعب جميع العناصر المختلفة داخل الطائفة الشيعية فى لبنان.

«كانت الملصقات التى تحمل صورة الإمام الصدر تنتشر فى كل مكان بمناطق الشيعة فى لبنان، فى المناطق العشوائية فى بيروت الكبرى، وقرى وادى البقاع، وفى الجنوب... وروّج له بعض السياسيين الماكرين والشباب الصغار الحالمين الذين دفعوا من قرى الجنوب إلى فوضى بيروت وارتباكها... وكان على الشيعة أن يتحولوا تمامًا من السكينة والهدوء إلى الشهادة. كان الرجال بحاجة إلى «قديسين» ووجدوا فى السيد موسى عناصر أمكن منها صياغة القدسية المقاتلة. وقد حلقت هالته فوق العالم المخرَّب للشيعة فى لبنان، وصارت سياساته، فى نواح كثيرة، حربًا فى نطاق الإمام المختفى»(٣٢).

وإذ حجبتها الحرب الأهلية، انطلقت أمل آنذاك فى حياة جديدة. وعلى الرغم من أن كثيرين اعتقدوا أن موسى الصدر مات فى ليبيا، فإن اختفاءه قد ربط بسهولة بالعقائد الشيعية عن الشهادة وستر أو حجب«الإمام الخفى» (أى أن آخر إمام شيعى اختفى فى القرن التاسع وعودته منتظرة)(٣٣). ومثل آية الله الخومينى، كان الإمام موسى الصدر قد زرع شخصية دينية، غالبًا ما ارتبط دوره بالزعامة الروحية للأئمة الأوائل العظام، أى على والحسين. كما أنه لم يمنع أولئك الذين نادوه «بالإمام»،

وهو لقب، على وجه الدقة، يرتبط بخلفاء النبى محمد، من خلال على بن أبى طالب، باعتباره الزعيم الدينى السياسى للمسلمين. ومثل الخومينى، صار رمزًا للنشاط السياسى الشيعى - وفى الموت كان أكثر من بطل مذهبى، وإنما كان رمزًا للشهادة والأمل المنتظر للخلاص(*).

كانت الثورة الإيرانية، فى لبنان مثلما كانت فى معظم أرجاء العالم الإسلامى، منبعًا للإلهام والرهبة، إذ إن إدانة القذافى بسبب اختفاء موسى الصدر، تزاوجت مع ثورة إيران «الإسلامية» فجذبت الكثيرين من رجال الأعمال والمهنيين الشيعة بعيدًا عن القومية العربية واليسار تجاه حركة أمل. ومن المثير للسخرية، أنها أدت أيضا إلى تحويل زعامتها من زعامة دينية إلى زعامة أكثر علمانية مثل نبيه برى، وهو محام وممثل لطبقة المهنيين الشيعة الجدد، تمكن من السيطرة على حركة أمل. وبحلول سنة ١٩٨٢م، كان برى على رأس أمل، التى كان من الواضح أنها أكبر منظمة سياسية شيعية أو ميليشيا وقوة سياسية صلبة فى السياسات اللبنانية. وعلى أية حال، فعلى الرغم من الروابط مع إيران، فإن برى حول أمل نحو مسيرة وطنية. وكانت هوية حركة أمل الأساسية أنها منظمة شيعية وطنية. وكانت تسعى إلى تحقيق المساواة السياسية والاقتصادية للطائفة الشيعية، وتعمل داخل النظام السياسى متعدد المذاهب الدينية؛ ومن ثم كان هدفها الإصلاح، لا الثورة. وعلى النقيض من إيران ومن حزب الله، لم تسع إلى إقامة دولة إسلامية.

صعود حزب الله:

أسهم تأثير الثورة الإيرانية والغزو الإسرائيلى للبنان سنة ١٩٨٢م، ثم ماتلى ذلك من احتلال إسرائيل للجنوب (١٩٨٢ - ١٩٨٥م) ومذبحة الفلسطينيين واللبنانيين فى معسكرات اللاجئين فى صبرا وشاتيلا بأيدى المسيحيين الكتائبيين بمشاركة وتواطؤ إسرائيلى، [كل هذا] أسهم فى تأسيس منظمات إسلامية متطرفة ثورية، خاصة حزب الله والجهاد، اللذين كانت أهدافهما هى الاقتداء بإيران. وإذ

(*) استخدام المؤلف عبارة "Messianic hope"، أى الأمل المسيحانى، وقد ترجمناها على هذا النحو الذى يتفق مع مفاهيم الشيعة عن الإمام المنتظر. (المترجم).

سارا على نهج إيران، فإنهما كانا ضد الولايات المتحدة وإسرائيل وسعيا إلى الإطاحة بالحكومة اللبنانية عن طريق العنف وفرض الدولة الإسلامية. وقد تم توضيح اتجاه حزب الله الموالى لإيران فى بيانه :

« نحن أبناء أمة حزب الله، الذين أسبغ الله النصر على طليعتنا فى إيران والتى أسست نواة دولة إسلامية عالمية، نلتزم بأوامر قيادة واحدة حكيمة وعادلة تجسدت حاليًا فى آية الله الخومينى الأعلى. . . . لقد فضلنا الدين والحرية والكرامة على الإهانة والخضوع المستمر لأمريكا وحلفائها والصهيونية وحلفائهم الكتائبيين. لقد نهضنا لتحرير بلادنا، ولكى نطرد الإمبريالية والغزاة منه ولنأخذ مصيرنا فى أيدينا»(٣٤) [الترجمة عن النص الإنجليزى - المترجم].

لقد امتدت علاقات الولايات المتحدة مع لبنان عشرات السنين، وتضمنت حضوراً تعليميًا وتبشيريًا وتجاريًا ودبلوماسيًا. ومع هذا فإن الولايات المتحدة كانت تزود إسرائيل بالطائرات والأسلحة ولم تحاول إدانة الغزو الإسرائيلى للبنان سنة ١٩٨٢م واحتلال إسرائيل للبنان فى الأمم المتحدة. وكان كثيرون من اللبنانيين يعتبرون الولايات المتحدة شريكًا تكتيكيًا لإسرائيل فى اجتياح لبنان، كما أنها استمرت فى تأييد الرئيس اللبنانى أمين الجميل، الذى كان الشيعة المتشددون يعتبرون نظامه غير معبر عنهم وغير شرعى. وهكذا بدا بالنسبة للكثيرين فى سنة ١٩٨٥م، أن القوة متعددة الجنسيات جزء من المشكلة وليست حلاً - لأنها تحمى حكومة الجميل والمصالح الإسرائيلية.

برهنت سنة ١٩٨٢م أنها نقطة فارقة فى السياسات الشيعية. فبالإضافة إلى الغزو الإسرائيلى شهدت هذه السنة انقسامًا فى حركة أمل، وتثوير الحركات والسياسات الشعبية الشيعية، ومعها تحد رئيسى لسيطرة أمل على النشاط السياسى الشيعى. وعندما وافق نبيه برى على المشاركة فى لجنة الخلاص الوطنى، وهو تحالف مع المجموعات الدينية والمذهبية الأخرى، بعد الغزو الإسرائيلى سنة ١٩٨٢م بقليل، تحدى زعامته حسين موسوى، وهو مدرس سابق وعضو مجلس قيادة أمل. واتهم موسوى برى بالتعاون مع إسرائيل ورفض هدفه الوطنى العلمانى فى إقامة دولة متعددة الديانات. وانشق وانسحب إلى بعلبك فى وادى البقاع حيث كون حركة أمل الإسلامية، وهى منظمة مقاتلة تأثرت بشدة بإيران الخومينى

والتزمت بإقامة الجمهورية الإسلامية فى لبنان. وكانت بعلبك بالفعل مركزاً للنشاط الشيعى الإيرانى المقاتل. إذ كانت إيران قد أرسلت ألفا وخمسمائة من الحرس الثورى (بازداران) إلى لبنان سنة ١٩٨٢م بعد الغزو الإسرائيلى بقليل لمساعدة المقاومة. وهناك قدموا التدريب والمساندة لحزب الله، وهو تنظيم ثورى شيعى يستلهم إيران برز فى أعقاب الثورة الإيرانية، ولكنه برز فى الصدارة فقط رداً على الغزو الإسرائيلى سنة ١٩٨٢م[٣٥].

وعلى العكس من أمل، وأمل الإسلامية، كانت زعامة حزب الله زعامة دينية ترتكز على المساجد. وقاد شباب رجال الدين الشيعة الموالون لإيران جماعات من الشباب والمهنيين فى شبكة من الميليشيات الفضفاضة التنظيم. وكان الكثيرون من أولئك المشايخ قد تعلموا فى النجف بالعراق خلال الستينيات والسبعينيات، حينما كانت مركزاً للتعليم الإسلامى وأيضا للفكر الإسلامى النضالى. ومن بين آيات الله العراقيين البارزين كان محسن الحكيم وباقر الصدر، اللذان انضم إليهما سنة ١٩٦٥ آية الله الخومينى. وهناك تلقى الطلاب اللبنانيون، الذين جلسوا إلى جوار زملائهم القادمين من كل أنحاء العالم الإسلامى الشيعى لكى يدرسوا فى محافل النجف، رؤية عالمية أيديولوجية تعارض الطرائق الغربية وتضع الإسلام بديلاً عن القومية والشيوعية. وكان رجال الدين الكبار يحاضرون ويكتبون فى موضوعات مثل الحكومة الإسلامية والشريعة والاقتصاد والثورة. وحدث فى النجف سنة ١٩٧٠م أن ألقى آية الله الخومينى محاضراته حول طبيعة الحكومة الإسلامية وحكم رجال الدين. وعلى الرغم من أن هذه المحاضرات لم تلق سوى قدر قليل من الاعتراف آنذاك، فإنه بحول سنة ١٩٧٩م كانت فكرة قد تحولت إلى حقيقة فى إيران مابعد الثورة وصارت مصدراً للإلهام والإرشاد لكثيرين من الشيعة فى لبنان.

وبالنسبة لشباب رجال الدين الشيعة اللبنانيين، صار الخومينى وإيران بمثابة العرّاب الروحى والمالى. وكانت الملصقات وصور آية الله الخومينى موجودة فى المساجد والبيوت، وعلى الحوائط العامة، وفى المسيرات والاجتماعات الحاشدة. وكانت خطبه وكتاباته مصدراً للخطب الدينية والسياسية. وبينما كانت صورة موسى الصدر تحكم صحف حركة أمل، فإن صورة الخومينى أيضًا احتلت الصدارة فى جريدة حزب الله. ومثلما كان الحال فى إيران، ارتدت النساء الحجاب وأطلق

الرجال لحاهم، التى اعتبرت علامة على الهوية الإسلامية، اقتداء بالنبى. وسافر زعماء حزب الله بانتظام إلى إيران، مثلما سافر الرسميون الإيرانيون إلى لبنان. وصارت السفارة الإيرانية فى دمشق (كانت سوريا إحدى البلاد العربية القليلة التى كانت حليفًا لإيران) مركزًا لتنظيم وتنسيق الدعم الإيرانى (التدريب والمال والأسلحة) للعنف السياسى. وقدمت إيران التدريب والدعم المالى لعمليات حزب الله العسكرية وخدماته الاجتماعية. وبحلول سنة ١٩٨٧م كان تقدير قيمة المساعدات الإيرانية بحوالى عشرة ملايين من الدولارات شهريًا. وكانت المواد الإيرانية تستخدم فى تدريب وتلقين جيل جديد من المجاهدين. وفى الوقت نفسه كسب حزب الله قلوب وعقول مؤيدين جُدد، كما حاز على تأييد آخرين من خلال برنامج فعّال مؤثر للمساعدة الاجتماعية شملت الإسكان والمدارس والمستشفيات والعيادات والمحلات التعاونية والمساعدة المالية والمنح الدراسية لضحايا الحرب. وقدّرت بعض التقارير أن حزب الله قدم منحًا دراسية لحوالى أربعين ألف طالب[٣٦].

تنظيم حزب الله وقيادته:

من الناحية التنظيمية، كان حزب الله حركة أيديولوجية فضفاضة التنظيم أكثر منه حزبًا سياسيًا. وعلى العكس من التنظيم السياسى لحركة أمل، كان حزب الله، بتوحده مع زعيم واحد، وعضويته الثابتة، اتحادًا بين مجموعات وميليشيات ذات عقليات متشابهة، منتشرة فى كافة الأرجاء المجاورة، فى القرى وبلدات بيروت ووادى البقاع وجنوب لبنان. وبحلول الثمانينيات كان حزب الله يضم عددًا من المجموعات الثورية: حركة أمل الإسلامية، ومنظمة جُند الله، وفيلق استشهاد الحسين، ومنظمة العدالة الثورية، وجماعة الجهاد، وكانوا جميعًا يشتركون فى رؤية وبرنامج مشتركين؛ تقويض الدولة اللبنانية وخلق دولة إسلامية مكانها، قبول إيران والخومينى مثالين يحتذى بهما، واتفاق على أن أعداءها هم الحكومة اللبنانية، والطوائف الدينية الأخرى، والولايات المتحدة وفرنسا، وكذلك الحكومات العربية الموالية للغرب مثل العربية السعودية والكويت؛ والاعتقاد بأن القضاء على «أعداء الله» فرض دينى يستوجب الجهاد، والشهادة والتضحية بالنفس. وكان هناك قادة

كثيرون، بدلاً من قائد واحد. وبينما كانوا يتعاونون فى العمليات المشتركة، فإنهم مارسوا أيضًا فى حرية التصرف على انفراد. وصار حزب الله أقوى بنيانًا، مع مجلس شورى أعلى من رجال الدين وقادة الميليشيا كما كانت هناك مجالس ولجان محلية. وعلى أية حال، بقى حزب الله مظلة جامعة أكثر منه حركة محكمة التنظيم:

«أريق قدر كبير من الأحبار على موضوع من يقود حزب الله، ولكن الحقيقة أننا ـ فى أفضل الأحوال ـ نتعامل مع قيادة جماعية تقود فصائل وعُصب مختلفة. وحتى إيران يجب أن تداهن بدلاً من أن توجه وتأمر فى مثل هذه البيئة. وبعبارة أخرى، فإنه على الرغم من صلاتهم بـإيران، سيكون من الخطأ أن نؤكد أن العُصب داخل حزب الله تفتقر إلى قدر معقول من الحرية»(٣٧).

وعلى مرّ السنين برز عدد من كبار القادة، لاسيما الشيوخ عباس الموسوى (قتل فى سنة ١٩٩٢م) وصبحى الطفيلى، راغب حرب، وخاصة محمد حسين فضل الله. وربما يكون الشيخ فضل الله (ولد سنة ١٩٣٥م) أبرز رجال الدين الشيعة فى لبنان، فهو باحث دينى امتدت شهرته وأتباعه خارج حدود لبنان. وعلى الرغم من أنه أصر على أنه ليس القائد ولا حتى عضواً فى حزب الله، فإنه يعتبر لدى الكثيرين المرشد الروحى للحزب(٣٨). وإذ كان مولوداً فى النجف حيث تلقى تعليمه، فإنه عاد إلى لبنان وطن والديه سنة ١٩٦٦م، حيث حقق بسرعة شهرته كمرجع دينى بارز. وإذ كان خطيبًا مفوهًا، فقد كان يجتذب جموعًا حاشدة إلى مسجده فى بيروت. وعلى الرغم من أنه كان فى الأساس باحثًا دينيًا، فإن تجربة الحرب الأهلية اللبنانية والثورة الإيرانية أثرت على تبنيه النشاط السياسى(٣٩). ومثل آية الله الخومينى، وموسى الصدر، وغيرهما من زعماء الناشطين الشيعة، يمزج فضل الله بين البحث الدينى التقليدى وبين إعادة تفسير قوى للتاريخ الإسلامى والعقيدة الإسلامية يؤكد على النشاط السياسى والإصلاح الاجتماعى: **«إننا كمسلمين نعتبر أن السياسة جزء من حياتنا الشاملة، لأن القرآن يؤكد على إقامة العدل باعتباره تكليفًا إلهيًا.... وبهذا المعنى، فإن ممارسة المؤمن للسياسة نوع من الصلاة»**(٤٠). [الترجمة عن النص الإنجليزى ـ المترجم] وهكذا فبينما كتب تفسيراً متعدد الأجزاء للقرآن، فإنه ألف أيضا «الإسلام ومنطق القوة» و«المقاومة الإسلامية». ورسالته

ترفض الاستكانة فى مواجهة الحالة المقهورة لحياة الشيعة وتحض على النضال ضد الظلم الاجتماعى: «على المسلمين أن يشنوا (ثورة إسلامية)... تحت قيادة العلماء الذين تضمن معارفهم ونزاهتهم النصر على قوى الكفر الشيطانية»[٤١].

وفضل الله من الناشطين ولكنه ينكر أى دور سياسى رسمى: «إننى خادم للأمة، أعمل من أجل المسلمين وغير المسلمين، ولى مؤيدون حتى بين السنة لأننى أتحدث عن الإسلام باعتباره حركة لإقامة الحرية والعدل»[٤٢]. ومشورته مطلوبة، على الرغم من عدم الأخذ بها على الدوام، وغالبًا مايتحدث بوضوح دفاعًا عن حزب الله والجماعات المرتبطة به. وحينما تكون هناك تناقضات أو عدم توافق بين مايقوله فضل الله وما يفعله حزب الله، فإنه يكون من الصعب أن نعرف إلى أى مدى يرجع هذا إلى اختلافات أصلية تتعارض مع مراوغات فضل الله.

ومن الناحية الأيديولوجية، يختلف توجه حزب الله الثورى الإسلامى عن موقف حركة أمل الأكثر إصلاحية ووطنية. فعلى حين يطالب حزب الله بدولة إسلامية، ظلت حركة أمل تحترم كيان الدولة اللبنانية وعملت لتحقيق دولة متعددة المذاهب فيها توزيع أكثر عدالة للسلطة. وتتناقض قيادة حزب الله الدينية، وعلاقاته الوثيقة مع إيران، ومظهره الإسلامى الواضح، وإيمانه« بمسيرة الإمام الخومينى»، مع صورة حركة أمل التى تخلو من رجال الدين، وتبدو أكثر غربية واعتدالاً. وبينما ينتهج حزب الله نهجًا أكثر عالمية ودولية ووعى بالذات الإسلامية، فإن حركة أمل تقنع بأن تركز فقط تقريبًا على المصالح الوطنية. ويوضح اسم حزب الله هويته الأممية باعتباره حركة لكل المسلمين تمتد إلى ماوراء حدود لبنان. ومثل حركة الخومينى فى إيران، يرى حزب الله فى نفسه جزءاً من ثورة إسلامية على اتساع الدنيا ويُعلى من شأن القضايا الإسلامية مثل تحرير فلسطين[٤٣]. تكشف تعليقات الشيخ فضل الله على التناقض فى علاقات كل من حزب الله وحركة أمل مع الفلسطينيين عن الفروق بين اهتمامات حزب الله الأكثر عالمية وإسلامية والتزام حركة أمل الضيق الوطنى: «إن إستراتيجية حزب الله هى إستراتيجية الجهاد التى تصر على أن وجود إسرائيل فى فلسطين غير شرعى... أما بالنسبة لأمل فإنها ربما تعتبر تحرير الجنوب واجبها الوحيد»[٤٤].

الصراع بين حزب الله وحركة أمل :

مثل الناشطين فى إيران، استخدام حزب الله عقيدة الشيعة فى التضحية بالنفس والشهادة فى خدمة الجهاد ضد القهر والظلم. وفى بعض الأوقات اتخذ هذا شكل الانتحار المفزع وتفجير السيارات فى هجمات ضد الأهداف الغربية والإسرائيلية. وكانت هناك سلسلة من التفجيرات الانتحارية ضد السفارة الأمريكية، والمعسكرات الفرنسية والأمريكية، والمصالح الغربية خلال عامى ١٩٨٣ - ١٩٨٤م وقتل أكثر من ٢٥٠ فرداً من مشاة البحرية الأمريكية فى تفجير فى أكتوبر سنة ١٩٨٣م بثكناتهم بضواحى بيروت. كذلك تم استهداف القوات الإسرائيلية من سنة ١٩٨٣ إلى سنة ١٩٨٥م. وكان انسحاب القوة متعددة الجنسيات من بيروت وتراجع القوات الإسرائيلية إلى الحزام الأمنى فى الجنوب اللبنانى قد حسّنا صورة حزب الله باعتباره أكفأ المدافعين عن الحقوق والمصالح الشيعية.

وقد شكل استخدام حزب الله للقوة ونجاحه ضغطًا مستمراً على حركة أمل، التى كانت تنافسه بشكل مطرد على قلوب الشيعة وعقولهم، بحيث تتخلى عن الاعتدال وتثبيت قدرتها على القتال وفعاليتها. كان انقسام أمل سنة ١٩٨٢ وتصاعد سيادة المنظمات الراديكالية مثل حزب الله، قد قضى على ميزة سبق أمل فى الدفاع عن المصالح الشيعية. وقد أدت الفروق الأيديولوجية والسياسية بين الجماعتين إلى المواجهات والصراع المسلح وغالبًا ماتقاتلا ضد بعضهما بدلاً من أن يقاتلا عدواً مشتركًا.

اختلفت حركة أمل مع حزب الله والجماعات المرتبطة به حول موقفها من الغرب وإسرائيل. إذ كان برى يسافر بشكل منتظم إلى الولايات المتحدة، حيث كان يحمل البطاقة الخضراء باعتبارها مقيمًا أجنبيًا وحيث كانت زوجته السابقة وأولاده يقيمون. كانت سياسة أمل أكثر تركيزاً فى اهتماماتها حول سياسة الولايات المتحدة والتدخل الإسرائيلى، وهو ما كان يتناقض بحدة مع عداء حزب الله المطلق ضد الأمريكان وصيحاته القتالية «الموت لأمريكا». واصطدمت حركة أمل بالثوريين الإسلاميين حول خطف طائرة TWA847 سنة ١٩٨٥، وحول خطف الرهائن واحتجازهم، ولاسيما خطف وإعدام الكولونيل وليم هيجينز من قوات الأمم المتحدة لحفظ السلام فى لبنان سنة ١٩٨٩. وقد عمل برى على إطلاق سراح

المسافرين على طائرة تى دبليو إيه. وعلى العكس من حزب الله، الذى رأى فى وجود الأمم المتحدة شكلاً آخر من أشكال التدخل الأجنبى (خاصة الأمريكى والإسرائيلى)، كانت حركة أمل ترى أن وجود الأمم المتحدة ضرورى لإعادة الاستقرار فى الجنوب اللبنانى وسعت إلى ضمان سلامة قوات الأمم المتحدة. وقد أدى اختطاف هيجينز إلى إشعال معركة عنيفة بين ميليشيات حزب الله وحركة أمل للسيطرة على غرب بيروت وجنوب لبنان. وعلى الرغم من أن سوريا كانت حليفًا لإيران، فإنها كانت تساند حركة أمل بشكل متزايد لأن دعوة حزب الله إلى إقامة دولة إسلامية كان يهدد النفوذ السورى فى لبنان.

استمرت الاختلافات بين حركة أمل وحزب الله حتى نهاية الحرب الأهلية اللبنانية. وبينما انضمت أمل مع جماعات دينية أخرى فى قبول اتفاق الطائف الذى عقد بسعى من السعودية، الذى برهن على كونه توزيع أكثر عدالة للسلطة (بينما احتفظت المارونية برئاسة الجمهورية)، ظل حزب الله على صلابته فى رفضه للاتفاقات. وقد تأثرت قوة حزب الله تأثيراً عنيفًا بإعادة السلام إلى لبنان كما تأثرت علاقاته مع إيران. فمع موت آية الله الخومينى ونهاية الحرب الإيرانية-العراقية، بدَّلت حكومة إيران أولوياتها، وركزت على التطور الداخلى والتجارة الدولية. كما أن رئيس إيران الجديد هاشمى رافسنجانى، انتهج سياسة خارجية أكثر نفعًا وأقل تشدداً وأوقف الدعم عن التصدير العنيف للثورة، وأدان احتجاز الرهائن. وتوقفت المساعدة التى كان حزب الله يحصل عليها من إيران بشكل مؤثر وتصاعدت عزلته. وفى الوقت نفسه ضغطت سوريا على حزب الله لكى يطلق سراح رهائنه. ومع نهاية الحرب الباردة وفقدان الحماية السوفييتية، سعت سوريا إلى إخفاء صورتها الإرهابية وتحسين علاقاتها مع الغرب.

وكما كان الحال فى مصر، أدت الحقائق الاجتماعية السياسية إلى تفريخ عدد من الحركات الإسلامية فى لبنان. وفى أوساط الشيعة كانت الفروق بين الأغنياء والفقراء وتهميش الجماهير الشيعية، بمثابة التربة الخصبة لكل من الحركات الإصلاحية والثورية. ومن المثير للسخرية، أن الإيرانيين قد أثروا على تشكيل كل من حركة أمل وحزب الله. إذ كانت حركة أمل تدين بأصولها وإلهامها لموسى الصدر، كما أن حزب الله كان مدينًا من الناحية الأيديولجية والمالية لآية الله

الخومينى. بيد أنه على الرغم من أرضيتهما المشتركة، فإن حركة أمل انتهجت نهجا إصلاحيا داخل الدولة القائمة، على حين رفض حزب الله الماضى وسعى إلى فرض رؤيته عن النظام الإسلامى. وبينما كانت حركة أمل، على الرغم من عدم معارضتها للنضال المسلح، حريصة على إقامة علاقات مع الغرب، فإن حزب الله كان يرفض «الشيطان الأكبر» ومضى بجسارة لفرض دعاواه من خلال العنف والإرهاب.

السياسات الإسلامية فى المغرب:

على مدى معظم سنوات الثمانينيات، وعندما كان انتباه العالم منصبًا على إيران وليبيا، الخومينى والقذافى، فإن عددًا قليلاً من الدراسات أخذت الإحياء الإسلامى فى شمال أفريقيا مأخذ الجد. والواقع، كما لاحظ الكثيرون، «يمكن أن يكون **الإحياء الإسلامى قد حدث فى الشرق الأوسط، ولكن لم يحدث أبدًا فى شمال إفريقيا الناطق بالفرنسية، إن لم يكن التابع لها: الجزائر وتونس والمغرب»** إذ إن النظم الاستبدادية هناك كانت تمنع الأحزاب الإسلامية والمنظمات السياسية. وبينما كانت الجزائر تعترف بالإسلام فى دستورها، فإنها كانت تعتبر دولة اشتراكية متشددة فى الأساس، تخضع لسيطرة حازمة من زعامة علمانية. أما تونس تحت حكم الحبيب بورقيبة فكانت دولة حديثة غربية التوجه. وفى متابعته لعملية التحديث قام بورقيبة علنًا بالإفطار فى رمضان وجرَّم تعدد الزوجات (بعد أن كان يخضع لقيود بسيطة). أما زعيم المغرب، الملك الحسن، فقد ظهر نجاحه فى المزج بين البعد الدينى وشرعيته السياسية مع اتجاه غربى قوى وسيطرة محكمة على أى وكل معارضة.

وبنهاية الثمانينيات، على أية حال، أوضحت سياسة الانتخاب أن المعارضة السياسية الأساسية فى تونس والجزائر إسلامية: حركة الاتجاه الإسلامى أو حزب النهضة فى تونس وجبهة الإنقاذ الإسلامية فى الجزائر. وعلى الرغم من أن حزب النهضة كان ممنوعًا من أن يمارس دوره كحزب سياسى فإن أعضاءه كسبوا ١٧ فى المائة من أصوات الناخبين، وفى بعض المناطق الحضرية وصلوا إلى ٤٠ بالمائة، فى الانتخابات الوطنية التى تسيطر عليها الحكومة فى أبريل سنة ١٩٨٩م. وقد صُدمت الجزائر، ومعظم دول العالم الإسلامى فى الواقع، حينما حققت جبهة الإنقاذ

الإسلامية، فى غضون سنة واحدة، انتقالها من مجرد حزب خارج على القانون إلى تحقيق نتيجة مذهلة وكاسحة فى الانتخابات البلدية سنة ١٩٩٠، ثم بعد ذلك فى الانتخابات البرلمانية سنة ١٩٩١م.

كانت الحركات الإسلامية فى المغرب، شأنها شأن معظم العالم المسلم، قد طورت شكلاً إسلاميًا جديدًا أو حديثًا فى التنظيم. وعلى النقيض من التنظيمات التقليدية، مثل الطرق الصوفية وجماعات العلماء التى كانت نشيطة فى النضال الوطنى، فإن التنظيمات الإسلامية الحديثة الناشطة كانت زعاماتها من المدنيين وليس من رجال الدين، كما أنها ذات قواعد حضرية، وتسعى أساسًا بين الطلاب والمهنيين المتعلمين، على حين تجتذب أيضا أعضاء من أفراد المهن التقليدية (التجار والحرفيون). وكانت معظم هذه التنظيمات، فى مرحلتها التكوينية قد تأثرت على نحو خاص بومضات نجوم الحركة الإسلامية المعاصرة: مولانا أبو الأعلى المودودى، وحسن البنا، وسيد قطب. وبالإضافة إلى ذلك فإنها اعتمدت على المصلحين الإسلاميين الأوائل مثل ابن حزم وابن تيمية وكذلك الناشطين الإسلاميين وزعماء الوطنيين فى القرن العشرين بالمغرب مثل مالك بن نبى وابن باديس. ومثل أقرانهم فى أجزاء أخرى من العالم المسلم، فى السنوات الحديثة، حيثما تسمح الحكومات، كان النشطاء الإسلاميون قد انتقلوا من الهامش إلى المركز وصاروا آنذاك يشاركون فى الانتخابات والمجرى العام للمجتمع. وكان معظم هذه الجماعات يحبذ العمل داخل النظام بدلاً من استخدام العنف للوصول إلى السلطة.

وغالبا مايقدم المغرب مثالاً ممتازاً على تطور العديد من الحركات الإسلامية. وقد تطورت الحركات الإسلامية هناك من جمعيات للقرآن أو ثقافية دينية إصلاحية غير سياسية صغيرة نسبيًا، إلى أن تعمل كحركات اجتماعية حديثة وأحزاب سياسية مشاركة أو تنظيمات سياسية تتبنى القضايا الشعبية، مثل التحررية السياسية، وفرص العمل، والخدمات الأفضل، ونزاهة الحكومة، وحقوق الإنسان، وتوزيع أكثر عدالة للثورة، والتأكيد الأكبر على الهوية العربيةالإسلامية. وهى تضم الآن الجيل الأول والجيل الثانى من الأعضاء المتعلمين من أبناء الطبقة الوسطى، وعلى قدر جيد من التنظيم والفكر. وفى الوقت نفسه، فإن كلاً من القيادة والكوادر

والأعضاء كانت تضم تنوعًا من الاتجاهات الدينية والسياسية والتعليمية ـ المحافظين والإصلاحيين، المعتدلين والمقاتلين. وتظهر حالة حركة الاتجاه الإسلامى فى تونس طبيعة الحركات الإسلامية فى المغرب ومخاطر التنوير.

تونس والحركة الإسلامية:

على مدى معظم فترات تاريخ تونس من استقلالها سنة ١٩٥٦ إلى سنة ١٩٨٧م، لم يحكمها غير حاكم واحد، هو الحبيب بورقيبة «المجاهد الأكبر» فى نضال تونس الوطنى. وكان يحكم دولة موحدة ذات حزب سياسى واحد على مدى أكثر من ثلاثين سنة. وأكثر من أى حاكم مسلم آخر، باستثناء أتاتورك فى تركيا الذى أسس دولة علمانية تمامًا، وضع بورقيبة تونس على طريق تحديث كان مواليًا للغرب وعلمانيًا بشكل حاسم، وصار صديقًا قيّمًا لكل من فرنسا والولايات المتحدة. وحُجب تراث تونس العربى الإسلامى فى ظل الثقافة الرسمية الفرنسية الاتجاه. وكانت الفرنسية بدلاً من العربية هى لغة الحكومة الرسمية، والتعليم العالى، وثقافة النخبة ومجتمعها. وفى حرص قلّص بورقيبة من حضور الإسلام وتأثيره. فبعد الاستقلال بوقت قصير، مررت تونس قانونًا للأحوال الشخصية (١٩٥٧م) مضى إلى شوط أبعد من أى بلد مسلم آخر باستثناء تركيا العلمانية فى حظر تعدد الزوجات بدلاً من تقييده بشكل بسيط. بل إن ماهو أكثر رمزية على تناول بورقيبة للدين والتحديث وقبوله الكامل للقيم الغربية، كان إلغاء المحاكم الشرعية، ومنع ارتداء الحجاب، ومحاولته حث العمال على تجاهل صيام رمضان، الذى كان يشرب خلاله كوبا من عصير البرتقال على شاشة التليفزيون. وقد ذمّ التأثيرات الضارة للصيام خلال ساعات النهار، زاعمًا أنه يؤثر على الإنتاجية الوطنية والتطور الاقتصادى. وتم إغلاق جامع الزيتونة، وهو مركز مشهور للتعليم الإسلامى فى شرق إفريقيا والعالم الإسلامى. وتم إضعاف علماء الدين، بدلاً من احتوائهم بواسطة الحكومة كما هو الحال فى كثير من البلاد المسلمة. وبالنسبة لبورقيبة، كان الإسلام يمثل الماضى؛ وكان الغرب هو أمل تونس الوحيد لمستقبل متمدن. ولاغرو، إذن، أن استنتج الخبراء أن «**تونس التى كانت تاريخيًا أكثر البلاد العربية انفتاحًا وبحر متوسطية، لا يمكن أن تكون موضعًا لانتفاضة إسلامية**»[٤٥].

وتطور الحركات الإسلامية بوصفها انعكاسًا للحياة الشخصية، والأحوال الاجتماعية وسياسات الحكومة وتصرفاتها يمكن ملاحظته بشكل واضح فى كل مرحلة من مراحل تطور أكبر الحركات الإسلامية فى تونس (من تشكيلها حتى تحولها)، وهى حركة الاتجاه الإسلامى، أو حزب النهضة، كما هو إسمها اليوم.

إذ إن حياة زعيمها الأعلى، راشد الغنوشى، تسير على نموذج حياة الكثيرين من الناشطين من أبناء جيله :

١ ـ تعليم تقليدى ثم تعليم حديث، لكن مع تركيز واضح على اللغة العربية بدلاً من الفرنسية.

٢ ـ حماسة شبابية ومشاركة فى حركة القومية العربية بزعامة جمال عبد الناصر.

٣ ـ ماتلى ذلك من ارتباك وأزمة هوية حينما خسرت القومية العربية جدارتها بسبب الهزيمة العربية المريرة فى حرب سنة ١٩٦٧م.

٤ ـ التحول عن القومية العربية والعودة إلى الإسلام، ولاسيما إلى رؤية عالمية أيديولوجية إحيائية بفضل حسن البنا وسيد قطب ومولانا أبو الأعلى المودودى.

٥ ـ رد فعل سلبى قوى تجاه قرينه المباشر صاحب الثقافة والقيم الغربية، وإعادة مواءمة أعمق لتراثه العربى ـ الإسلامى بعد الدراسة فى فرنسا.

٦ ـ اتخاذ الدور المزدوج للقيادة بوصفه مدرسًا وناشطًا، وهو مسار يشبه مسار ناشطين كثيرين آخرين مثل حسن البنا وسيد قطب فى مصر، والمودودى فى باكستان، وزعماء العصر الحديث مثل أم عبدالسلام ياسين فى المغرب، وعباسى مدنى فى الجزائر، وحسن الترابى فى السودان.

٧ ـ ماتلى ذلك من التحقق من الصلة المحدودة للناشطين فى الخارج، الذين كانت رؤيتهم واستراتيجياتهم محكومة بتجاربهم المحلية، ومن ثم الحاجة إلى وضع الرسالة والأيديولوجية الإسلامية فى سياقها.

٨ ـ وينتج عن هذا التحول من الميل نحو الإخوان المسلمين المصريين إلى حركة أكثر تمركزًا فى تونس ومن النشاط المقاتل المستوحى من سيد قطب إلى نشاط أكثر براجماتية واعتدالاً وتوافقًا مع البلاد.

وقد تشكل تطور الغنوشى وتطور الحركة الإسلامية فى تونس بالحوادث التى جرت فى السبعينيات. وكانت الأسباب أو التأثيرات عديدة: الصدع الذى أحدثته هزيمة ١٩٦٧م وسقوط جدارة القومية العربية: البطالة المنتشرة ونقص الطعام الناتج عن فشل الحكومة وبرنامجها الاشتراكى المخطط لتطوير الاقتصاد (لاسيما تجميع الأرض الزراعية من ١٩٦٢ إلى ١٩٧٠م): الاضرابات الوطنية وحوادث الشغب بسبب الطعام سنة ١٩٧٨؛ إعادة ظهور الإسلام والمنظمات الإسلامية مثل جماعة الإخوان المسلمين المصرية والجماعة الإسلامية فى باكستان فى مجالات السياسة فى العالم المسلم؛ استخدام السعودية وليبيا عائدات البترول لزيادة نفوذهما فى العالم المسلم؛ والثورة الإيرانية.

وإذ كانت الحكومة التونسية، قلقة برغبتها فى أن تنأى بنفسها عن إخفاق سياساتها الاشتراكية فى الستينيات، فقد أخذت تنتهج سياسة تحرر اقتصادى فى السبعينيات، كما أظهرت قدراً أكبر من الاهتمام بإحياء هوية تونس العربية الإسلامية وتراثها. وإعادة التأكيد على هذه الهوية انعكست فى تأسيس الجمعيات الثقافية، ولاسيما جمعية الحفاظ على القرآن الكريم فى جامع الزيتونة المبجل فى تونس، وفى نمو جماعات الطلاب ذوى الاتجاه الإسلامى بالجامعات والمدارس الثانوية، وهو ما أسهم فى نمو حركة الإحياء الإسلامى. كذلك أثر التأكيد المتجدد على الهوية الإسلامية أيديولوجيًا بقوة بالإخوان المسلمين فى مصر. وكانت كتابات الإخوان المسلمين من أمثال حسن البنا وسيد قطب ومحمد قطب ومحمد الغزالى متاحة بالفعل كما كان لها تأثير قوى على الحركة الإسلامية الجنينية فى تونس.

وبرهن راشد الغنوشى على كونه خطيبًا شعبيًا وزعيمًا للشباب. وقد اجتذب جموعًا حاشدة من بين الطبقة العاملة الفقيرة للاستماع إلى خطبه عندما كان ينتقل من جامع إلى آخر كما اجتذب الطلاب من مدرسته لحضور المناقشات الأسبوعية التى كانت تديرها جمعية الحفاظ على القرآن الكريم. وكانت الجمعية مكرسة لتحسين وترقية تراث تونس العربى-الإسلامى وتمتعت برعاية الحكومة وإشرافها. ووجد بورقيبة أنها طالما بقيت جمعية ثقافية غير سياسية فهى مفيدة للتصدى فى وجه ناقديه اليساريين.

وبالنسبة للغنوشى، كان التعليم والدعوة والمشاركة فى الجمعية جوانب متداخلة فى مهمته لاستعادة جذور تونس وحضارتها العربية الإسلامية. وقد عكست تجربته وتجارب كثيرين غيره ليسوا من طبقة النخبة أزمة الهوية العميقة فى تونس ومصدر ضعفها: «**أتذكر أننا تعودنا أن نشعر كما لو كنا غرباء فى بلادنا. لقد تعلمنا باعتبارنا عربًا ومسلمين، بينما كنا نستطيع أن نرى أن البلاد قد صيغت كلها على نموذج الهوية الثقافية الفرنسية. وبالنسبة لنا كانت الأبواب مغلقة فى وجه أى تعليم أعلى لأن الجامعات كانت متغربة تمامًا. وفى ذلك الوقت، كان أولئك الراغبون فى مواصلة دراستهم بالعربية يضطرون إلى الذهاب إلى الشرق الأوسط**»(٤٦).

وقد اعتمدت خطب الغنوشى وكتاباته بشدة على التفاسير والرؤية الأيديولوجية لناشطين من العلماء المسلمين مثل مولانا المودودى، وحسن البنا، وسيد قطب وأخيه محمد قطب، ومالك بن نبى، ومحمد إقبال. وكانت رسالته تدين التخلف السياسى والاجتماعى والاقتصادى والثقافى للمجتمع التونسى، وفقدانها للهوية والأخلاق بسبب تبعيتها واعتمادها على مجتمع غربى مفلس أخلاقيًا مأزوم، والحاجة إلى العودة للإسلام. وكان الجناة المذنبون هم الغرب وحكومة بورقيبة والنخب التونسية المتغربة وكذلك المؤسسة الدينية التقليدية، التى احتوتها الحكومة، وكانت تدعو إلى إسلام جامد بدلاً من الإسلام الحيوى. وكان الغنوشى يعتقد أن أمل تونس والعالم المسلم، بل والعالم الثالث فى الحقيقة، هو الإسلام. وعلى أية حال، فإنه خلال الفترة من ١٩٧٠ إلى ١٩٧٨م بقيت الحركة الإسلامية ورسالتها مهتمة أساسًا بالتغير الدينى الثقافى فى المجتمع. إذ إن الغنوشى ومجموعة صغيرة من زملائه، من بينهم عبد الفتاح مورو، وهو محام وناشط، تابعوا أهدافهم فى داخل سياق جمعية الحفاظ على القرآن الكريم. وباعتبارها رسميًا حركة غير سياسية دينية ثقافية، فإنها لم تكن تمثل سوى قدر قليل من التهديد للحكومة. وقد حجبت المناقشات والأنشطة الرسمية للجمعية الوعى السياسى والتسييس الفكرى اللذين كانا يسريان بين الغنوشى وزملائه.

وشهدت أواخر السبعينيات تسييسًا مطردًا للحركة الإسلامية استجابة للموقف الداخلى فى تونس والأحداث فى إيران. ومثلما هو الحال فى كثير من أنحاء العالم المسلم، برهنت الفترة من سنة ١٩٧٨ إلى سنة ١٩٧٩م على أنها نقطة تحول سياسية

فى تاريخ الحركة الإسلامية بتونس. وقد أبرز استخدام بورقيبة الجيش ليسحق بوحشية مظاهرات الاحتجاج فى يناير سنة ١٩٧٨م، ثم انتصار ثورة إيران الإسلامية سنة ١٩٧٩م، إخفاقات المجتمع التونسى العلمانى المتغرب وألهب حماسة الكثيرين للعودة إلى الإسلام. وتصاعدت المواجهة بين الحكومة والاتحاد التونسى العام للشغل (اتحاد العمال) لتصل إلى إضراب عام فى ٢٦ يناير سنة ١٩٧٨م، وفيه قتل كثيرون أو جُرحوا بأيدى قوات الحكومة. وقد اعتبرت حركة اتحاد الشغل التونسى من جانب البعض أقوى حركة بإفريقيا والعالم العربى، بيد أن الغنوشى والحركة الإسلامية تجنبته وتحاشت أى تورط فيه لأن الحركة الإسلامية كانت تنظر بارتياب إلى صيغ الاتحاد، ولأن اتحاد الشغل التونسى كان تحت سيطرة حزب الدستور الحكومى أولاً، ثم سيطر عليه الماركسيون: «**إن المواجهة الاجتماعية بين الأغنياء والفقراء صيغة ماركسية لا تتوافق مع فهمنا للحياة. وفيما بعد تحققنا أن للإسلام أيضا مايقوله فى المواجهة، وأننا كمسلمين لا يمكن أن نبقى غير مبالين بها. إن الإسلام يقدم المساندة للمقهورين**»[٤٧]. ووجد الإسلاميون أنفسهم مجبرين على إعادة التفكير فى أفكارهم وإستراتيجيتهم. وعلى حد قول واحد من زعماء حركة الاتجاه الإسلامى، فإنهم كانوا يناضلون مع سؤال «**كيف يمكننا بمثل هذا البعد عما يجرى فى الواقع داخل مجتمعنا أن لا نلعب أى دور فى المجتمع؟**»[٤٨].

كانت استجابة الغنوشى وغيره من القادة الكبار فى أعقاب الاضطرابات العمالية فى يناير سنة ١٩٧٩ قد أبرزت أيضا التوتر داخل الحركة الإسلامية بين الجيل الأكبر وتابعيه من الطلاب، وهو توتر حول الإستراتيجية والمناهج التى ينبغى أن تبرز فى النقاط الحرجة فى التاريخ. إذ إنه بينما صدر منشور يؤيد مطالب العمال، فإن البيان نفسه أدان العنف، وهى وقفة كانت تتناقض بشدة مع الموقف الأكثر نضالية للطلاب المؤيدين داخل الحركة[٤٩].

وكان للأحوال المتردية فى تونس وموقع الحركة الإسلامية خارج الحلبة السياسية أن أقنعت الغنوشى والحركة بالحاجة إلى التحرك لما هو أبعد من العبارات الأيديولوجية العريضة وربط الإسلام مباشرة وبشكل محدد بالمشكلات الحقيقية اليومية للناس سياسيًا واقتصاديا واجتماعيا. إذ يجب النظر إلى الإسلام على أنه منبع ليس للهوية فقط وإنما هو أيضا مصدر للتحرر - لكل من الفرد والمجتمع. هذا

الاتجاه الجديد وضع الإسلاميين على طريق الصدام مع الموقف غير السياسى لجماعة الحفاظ على القرآن الكريم : ففى سنة ١٩٧٨ تم طردهم ، وأدينوا باعتبارهم رجعيين جامدين(٥٠) . وأخذ تحول هذه المجموعة الصغيرة نسبيًا من قوة دينية ثقافية إلى حركة اجتماعية سياسية شكله الرسمى بتأسيس الجماعة الإسلامية سنة ١٩٧٩ ، أى بعد سنة من اضطرابات سنة ١٩٧٨ وفى أعقاب ثورة إيران . ومن الناحية التنظيمية والأيديولوجية ، كان الإسلاميون متأثرين بالإخوان المسلمين فى مصر والسودان . وهكذا فإن مجموعات غير رسمية حتى ذلك الحين من الناس ذوى التفكير المتشابه ، يقودها مؤسسوها وزعماؤها البارزون وتتمركز حول اجتماعات الجماعة والمناقشة ، صارت منظمات أقوى بنيانًا وأوسع مشاركة ، لها قواعدها ونظمها وتوجهاتها العامة كما أن لها التزامها بالعمل الاجتماعى .

وأقيمت الجماعة الإسلامية باعتبارها تنظيما وطنيًا يقودها أميرها الغنوشى ومجلس شورى منتخب . ومثل غيرها من المنظمات الإسلامية الناشطة ، كان للحركة جانبها العلنى وجانبها السرى على السواء . وكان تحول الحركة الإسلامية إلى منظمة اجتماعية سياسية منغمسة بشكل مباشر فى الشئون السياسية والاقتصادية فى تونس ، قد زاد من شعبيتها واستدعى ضغط الحكومة . وقد استدعت حقائق العمل تحت وطأة نظام يزداد عداؤه أن تكون خلايا الحركة سرية ، وأن يكون معظم نشاطها سريًا . وكان الغنوشى يدعو فى رسالته إلى إسلام شامل يتعلق بموضوعات الحقوق السياسية والاقتصادية فى مساجد تونس . وقد حدد بشكل سليم عقل الشباب التونسى واهتماماتهم .

«ما الذى يهم شباب اليوم؟... موقف المعتزلة من صفات الله سبحانه وتعالى... وما إذا كان القرآن الكريم موجودًا أم مخلوقًا؟ هل أوحى الله بالإسلام لمثل هذا الجدل العقيم عديم الفائدة؟ إننى. أتساءل عن مشاعر طلابنا وهم يدرسون «الفلسفة الإسلامية» التى تقدم لهم حزمة من القضايا الميتة التى لاعلاقة لها بمشكلات اليوم... إننى أقترح أن تعود هذه الأكفان إلى قبورها، وأن تدفن هذه المشكلات الزائفة وأن نتعامل مع مشكلاتنا ـ فى الاقتصاد والسياسة، والحرية الجنسية»(٥١) .

واستضافت مساجد تونس تجمعات وقدمت منصات الخطابة التى أمكن من

فوقها المساواة بين النضال فى سبيل الإسلام وحاجات الفقراء والمقهورين وشكاواهم. كذلك كانت الحركة تتحدث عن تلك المشكلات فى البيانات والمؤتمرات وجريدتها «المعرفة» التى تأسست سنة ١٩٧٣م، ووفرت الشرعية الدينية لرسالة الحركة الاجتماعية السياسية. وكان الطلاب والعمال على وجه خاص ينجذبون إلى التنظيم الجديد إما أعضاء أو متعاطفين. وكان الغنوشى والحركة الإسلامية يتحدثون مباشرة فى القضايا الجارية - حقوق العمال، وفرص العمل، والأجور والفقر والتغريب فى مواجهة هوية وطنية وثقافية أكثر أصالة، والمشاركة السياسية - ويقدمون إسلامًا حيًا بدلاً من «الإسلام المتحفى» الذى واجهه الغنوشى عندما كان طالبًا.

وفى ذلك الحين مزج الغنوشى بين دوره الباكر فى فرنسا داعية مسلمًا وناشطًا اجتماعيا بين العمال الفقراء وبين دوره زعيمًا للشباب. إذ إن الحركة اجتذبت معظم أعضائها من طبقة العمال الوسطى والدنيا فى المناطق الحضرية والريفية. وكانت رسالته عن الحرية السياسية والنشاط الاجتماعى دفاعًا عن حقوق الفقراء والمقهورين هى التى ساعدت الجماعة الإسلامية على أن تصطف مع الاتحاد التونسى العام للشغل وتكتسب التأييد من داخل صفوفه. وفى الوقت نفسه استهدفت الجامعات والمدارس. ونمت منظمات الطلاب الإسلامية وتكاثرت داخل الجامعة وجذبت الشبان والشابات من كليات العلوم والهندسة بشكل خاص. وعلى الرغم من أنهم اصطدموا بالطلاب الوطنيين العلمانيين واليساريين، فإن منظمات الطلاب الإسلامية تحكمت فى السياسة الطلابية.

وفى أبريل سنة ١٩٨١، عندما قامت حكومة بورقيبة بتحويل نظام الحزب الواحد السياسى فى تونس ليكون نظام تعددية حزبية، تحولت الجماعة الإسلامية إلى حزب سياسى باسم حركة الاتجاه الإسلامى موضحًا أنه واحد من عدد من الإتجاهات (إسلامية وعلمانية واليسارية، إلخ) فى المجتمع التونسى. وعبارة «الاتجاه الإسلامى» كان تستخدم بالفعل على ألسنة الجماعات الطلابية بالجامعة، وكانوا قد استعاروها من أقرانهم السودانيين.

وعلى الرغم من أن الغنوشى رفض إصدار رخصة تجعل حزبه قانونيًا، فإن

حركة الاتجاه الإسلامى واصلت تحديها للدولة العلمانية. إذ إن برنامجها أعاد تأكيد أسلوب حياة تونس العربى الإسلامى وقيمها العربية الإسلامية، وتقييد المظهر الغربى الفرنجى لتونس، وتحسين الديموقراطية، والتعددية السياسية والعدالة الاقتصادية والاجتماعية. وكانت قسوة بورقيبة فى رده على أية معارضة وكل معارضة وسياسات حكومته المقيدة قد استبعدت الكثير من التونسيين، قد أفرخت معارضة دينية وعلمانية اشتركت فى الشكوى وعانت من قدر متساو من القمع. وقد برهنت حركة الاتجاه الإسلامى على فعاليتها فى اجتذاب الكثيرين من غير المُسيسين، ليس فقط الطلاب والعمال وأعضاء الاتحاد، وإنما أيضًا المهنيين من أبناء الطبقة الوسطى والمدرسين وأساتذة الجامعات والمهندسين والمحامين والعلماء والأطباء.

وقد جلب تسييس الحركة الإسلامية حنق الحبيب بورقيبة وغضبه، إذ اعتبرها تهديدًا لحكومته. إذ كان يتسامح مع المنظمات الإسلامية طالما بقيت بعيدًا عن السياسة، ولكى يواجه بها اتهامات ناقديه من الإسلاميين واليساريين. وعلى أية حال، فإن المعارضة السياسية كانت مسألة مختلفة تمامًا. إذ كان برنامج حركة الاتجاه الإسلامى السياسى الاجتماعى يمثل تحديًا مزدوجًا، لأنه كان يردد أصداء الانتقادات التى وجهتها مجموعات المعارضة (العلمانية) الأخرى التى كانت ترحب بالعمل معها، بل إنها فعلت ذلك باسم الإسلام مما شكل تهديدًا أكبر. وقد جاء هذا التحدى فى وقت كان فيه العالم الإسلامى فى معظمه يمر بتجربة إحياء الإسلام وكانت حكومات مسلمة كثيرة عصبية بسبب «التهديد الإيرانى» - أى قصد إيران المعلن بتصدير ثورتها الإسلامية.

وفى سنة ١٩٨١م، انقضت حكومة بورقيبة، التى وصفها بعض الخبراء بأنها «دكتاتورية إدارية حديثة»[٥٢]، على حركة الاتجاه الإسلامى، وقبضت على الغنوشى وكثيرين من زعمائها وألقت بهم فى السجون. وتم تعذيب الكثيرين فى السجن؛ أما أولئك الذين هربوا فقد اختفوا فى غياهب السرية أو النفى الاختيارى بالخارج. وعلى الرغم من محاولة الحكومة تصوير حركة الاتجاه الإسلامى على أنها حركة رجعية لمتعصبين أصوليين وحركة ثورية عنيفة تساندها إيران، فإن الغنوشى كان قد أبعد الحركة عن تجاوزات الثورة وحبذ حلاً تونسيًا بدلاً من الحل الإيرانى.

وأدان الغنوشى استخدام العنف واختار بدلاً من ذلك أن يعمل من داخل النظام، مؤكدًا على العملية التدريجية للتحول الاجتماعى والمشاركة السياسية باعتبارها وسائل تحقيق هدف حركة الاتجاه الإسلامى بعيد المدى فى إقامة الدولة الإسلامية. وكان حريصًا على أن يتكلم عن الإصلاح المؤسسى بدلاً من فرض النظام الإسلامى من أعلى، وعن الإصلاح الإسلامى بدلاً من تطبيق صيغ العصور الوسطى فى الشريعة الإسلامية(٥٣).

وخلال هذه الفترة أكثر من أية فترة أخرى، تحققت حركة الاتجاه الإسلامى من محدودية أيديولوجية الإخوان المسلمين، التى كانت محكومة بأصولها وتجربتها المصرية. وكانت ثمة قناعة متنامية بالحاجة إلى مخاطبة أحوال تونس الخاصة بتطوير أيديولوجية وبرنامج وحلول أكثر تناسبًا مع التجربة التونسية.

وقد أفرخ سجن الكثيرين من القادة قيادة جديدة وبدأت عملية إعادة تقييم. وتم تجنيد الطلاب من المساجد والمدارس. وكانت دعوتهم إلى الإسلام وتعليمهم أركانه. وفى الوقت نفسه الذى كانوا يتعرضون للأفكار الغربية فى العلوم والتكنولوجيا، فإن هؤلاء الطلاب الذين ينتمون إلى الجيل التونسى بعد الاستقلال كان مطلوبًا منهم أن يقرءوا كتبًا عن الإسلام وعن الشيوعية أيضا، لكى يواجهوا الشيوعيين. وهكذا قدموا بديلاً عن الشيوعيين والوطنيين داخل الجامعة.

ورفض بورقيبة، مثل أنور السادات وشاه إيران، أن يكبح جماح اتجاهاته الاستبدادية. ففى أخريات حياته كان قد نفى زوجته وابنه ورئيس وزرائه. وفضلاً عن ذلك برهنت المعارضة الإسلامية كونها كريهة بشكل مزدوج، إذ إنها كانت تمثل بالنسبة له تراجعًا فوضويًا إلى الماضى الذى فاض فى وجهه كل ما كان يحاول أن يمثله، كما أنها كانت قوة شعبية كامنة ومحتملة أيضا. وكان كثيرون من الحكام قد اعتادوا على تصنيف المعارضة الماركسية على أنها ستارة دخانية تحجب أساليبهم القمعية وجميلاً يتزلفون به ويطلبون مساندة الغرب. وفى ذلك الحين انضم بورقيبة إلى أولئك الذين اكتشفوا فى الثمانينيات تهديداً كونياً جديداً هو خطر الأصولية المتشددة ولاسيما فى إيران وهو خطر يتعدى أى تحد لسلطانهم. وعلى أية حال، «فعلى الرغم من المحاولات للربط بين الحركات الإسلامية وبين التطرف الإيرانى

فإن الحكومة التونسية لم تكن قادرة على أن تجتث جذورما دأب بورقيبة على وصفه بشكل رويتنى وفى احتقار على أنه مخلفات سلفية دينية عفا عليها الزمن» (٥٤)وبدا أن صورة إيران كمثال براق على التطورالمستنير، مثل لبنان قبلها، تنهار‌إن لم تكن تتناثر على حين حاولت حكومة بورقيبة أن تتحاشى المزيد من الإضرابات الشعبية وحوادث الشغب مع النشطاء الإسلاميين ونقابات المهنيين.

وقد أرغمت انتفاضة الخبزسنة ١٩٨٤ بورقيبة على إطلاق سراح الغنوشى وغيره من السجناء السياسيين بعد ثلاث سنوات من السجن كجزء من محاولته لتخفيف التوتر. وعلى أية حال، استمر ضغط الحكومة على حركة الاتجاه الإسلامى:

«إن عفو سنة ١٩٨٤ لم ينه المضايقات ...إذ إن الحكومة حظرت على الموظفين المدنيين أداءالصلاة خلال ساعات العمل وأغلقت المساجد التى كانت قد فتحتها من قبل لكى تخفف من «التطرف اليسارى».وصدرت الأوامر إلى المؤسسات العامة بعدم إعادة توظيف الإسلاميين الذين كانوا قد فقدوا وظائفهم خلال الفترة من ١٩٨١إلى سنة ١٩٨٤ التى حبسوا فيها. ومنعت النساء اللاتى يرتدين الحجاب من دخول الجامعات وأماكن العمل. وطرد طلاب الجامعة الإسلامية وتم تجنيدهم فى الجيش. أما سائقو التاكسى الذين كانوا يضبطون وقد أطلقوا لحاهم المهذبة ـ وهى علامة الإسلاميين المميزة ـ أو يستمعون إلى الشرائط الإسلامية، فكانوا يحلقون لهم لحاهم ويتم سحب ترخيصاتهم»(٥٥).

أما الغنوشى، فعلى الرغم من إطلاق سراحه، فكان ممنوعاً من الحديث فى المساجد أوغيرها من أماكن التجمع العامة، كما أنه لم يسمح له بالتدريس، أو بنشر كتاباته، أو بالسفر إلى الخارج. ورداً على تجربة السجن من سنة ١٩٨٤ إلى سنة ١٩٨٧، أعيد بناء حركة الاتجاه الإسلامى مع التركيز على أبعادها السرية والعلنية على السواء وعدم مركزية القيادة. وإلى جانب التركيز على الخلايا الخفية، كان دور زعامة الغنوشى باعتباره المُنظِّر الأساسى، على الرغم من أنه لم يكن الزعيم الأوحد، قد فُرض من جديد بخلق كادر من الزعامات فى أنحاء البلاد. وتم تأسيس التدابير الأمنية التى تضمن أن لايحتفظ أحد بمفرده بمعرفة أعضاء حركة الاتجاه الإسلامى ونشاطاتها.

وفى غضون ثلاث سنوات بعد خروج الغنوشى من السجن سنة ١٩٨٤ تحرك

بورقيبة مرة أخرى ضد حركة الاتجاه الإسلامى. ففى مارس سنة ١٩٨٧ قبض على الغنوشى وأطلق معارك واشتباكات الشوارع بين الطلاب الإسلاميين الناشطين والطلاب اليساريين فى الجامعات. وعندما ألقت الحكومة الفرنسية القبض على ستة من المنفيين التونسيين بتهمة حيازة أسلحة، انتهز بورقيبة الفرصة ليتحرك مرة أخرى ضد حركة الاتجاه الإسلامى، متهمًا إياها بتدبير مؤامرة أوحت بها إيران للإطاحة بالحكومة، على الرغم من أن فرنسا أثبتت أن حركة الاتجاه الإسلامى لاعلاقة لها بالموضوع وادعت أن الأشخاص الستة كانوا أعضاء فى منظمتى الجهاد وحزب الله المواليتين لإيران. وتم القبض على أكثر من ثلاثة آلاف عضو من حركة الاتجاه الإسلامى. وعندما أعلنت منظمة الجهاد الإسلامى بالتالى مسئوليتها عن سلسلة من تفجيرات القنابل، تم توجيه التهمة إلى عشرة أعضاء من حركة الاتجاه الإسلامى، وليس من حركة الجهاد الإسلامية، على الرغم من حقيقة أن الغالبية كانت قد سجنت بالفعل فى وقت الجريمة المزعومة. وعلى الرغم من أن حكومة بورقيبة حاولت وصم حركة الاتجاه الإسلامى بأنهم «خومينيون»، فقد لاحظ ديرك فاندرويل:

«إن حركة الاتجاه الإسلامى... لم تشكل تهديدًا ضد حكام البلاد أو نظامها السياسى. ولكن نقد الحركة للسلطة الشخصية، وسوء الإدارة الاقتصادية، والفساد، والانحلال الأخلاقى سمح لها بأن تكون رمزًا ـ استوعبه الشباب على نحو خاص، من الجيل المتعلم باعتبارها بديلاً فى بلد يخلو من البدائل»[٥٦].

كان بورقيبة عازمًا على استئصال «تهديده الإسلامى» لدرجة أنه حينما حكمت المحاكم على الغنوشى بالسجن مدى الحياة مع الأشغال الشاقة وليس الإعدام، أمر بإعادة المحاكمة.

وقد وضعت إجراءات القمع ضد حركة الاتجاه الإسلامى فى سنة ١٩٨١ وسنة ١٩٨٧ قيودًا قاسية على القيادة وموقفها المعتدل وأثارت الخلافات فى داخل الحركة. وعندما سرت الشائعات بأن بورقيبة ينوى إعدام الغنوشى واستئصال حركة الاتجاه الإسلامى، انقسم أعضاء الحركة حول الإستراتيجية المناسبة؛ فقد تزايدت الأصوات التى تنادى برد أكثر صلابة على القمع الحكومى. وفى نوفمبر سنة

١٩٨٧ ، عندما اشتد الجدل وباتت الانتفاضة الشعبية وشيكة ، استولى زين العابدين بن على رئيس وزراء بورقيبة على السلطة من الدكتاتور العجوز .

وتحرك زين العابدين بن على بسرعة لإضفاء الشرعية على حكمه ولمواجهة المعارضة الإسلامية ضد حكومته . ووعد بالتحررية السياسية والديموقراطية وتعددية النظام السياسى ، وهو بالضبط كل ما كانت جميع أحزاب المعارضة تطالب به . وفضلاً عن ذلك فإن بن على ، الذى كان يعى ماجرى لأنور السادات فى مصر ، وجعفر النميرى فى السودان ، وذو الفقار على بوتو فى باكستان ، قد سعى إلى زيادة شرعيته ، وتوسيع قاعدة التأييد الشعبى له ، ولكى يوقف النقد ، ومن ثم يقلل من جاذبية الناشطين الإسلاميين من خلال جاذبية الدعوة إلى تراث تونس العربى - الإسلامى . وذهب بن على فى رحلة حج حظيت بتغطية إعلامية واسعة إلى مكة ، وكانت خطبه تتضمن صيغًا إسلامية ؛ وأخذت الإذاعة والتليفزيون فى إذاعة أذان الصلاة ؛ وأعيد فتح كلية الزيتونة الشرعية ؛ وروعى صيام رمضان بشكل رسمى ؛ ووعد بن على بأن يسمح لحركة الاتجاه الإسلامى بإعادة نشر مجلتها وصحيفتها .

وكان رد حركة الاتجاه الإسلامى إزاء الوعود بالتحرر السياسى والسير فى طريق الديموقراطية أن عرضت أن تعمل مع الزعيم الجديد وأن تسهم فى دعوته للميثاق الوطنى ، فى مقابل الاعتراف الرسمى بها حزبًا سياسيًا . وعلى الرغم من أن بن على ، بوصفه وزيراً للداخلية فى حكومة بورقيبة ، قد أشرف على محاولة سحق حركة الاتجاه الإسلامى ، فإن قيادة الحركة قبلت بالمخاطرة . وتوقع معظم المراقبين أن تعترف الحكومة بحزب النهضة ، ولكن فى ديسمبر سنة ١٩٨٩ استبعد بن على عن قصد أى اعتراف سياسى به ، زاعمًا أن هذا القرار « **ينبعث من اعتقادنا الثابت بالحاجة ليس إلى خلط الدين بالسياسة، على نحو ما أثبتت التجربة أن الفوضى تسود وينهار حكم القانون والمؤسسات عندما يحدث مثل هذا الخلط**»(٥٧) .

وثمة حادثان على وجه الخصوص غيرا قلب بن على . الإنجاز المبهر الذى حققه مرشحو حركة الاتجاه الإسلامى فى الانتخابات الوطنية سنة ١٩٨٨ التى أظهرت إمكانيات الحزب السياسية الكامنة ودعمت دعواه بأنه المجموعة القائدة فى المعارضة التونسية . وتلى ذلك حركة من جانب الحكومة الجزائرية نحو التحرر السياسى فى أعقاب أحداث الشغب واعترافها بالأحزاب السياسية الإسلامية . وأكد انتصار

جبهة الإنقاذ الإسلامية فى الانتخابات البلدية سنة ١٩٨٩ أسوأ مخاوف بن على وكثير من الحكام المسلمين (ومخاوف حكومات غربية كثيرة) ممن رأوا فى الإسلام السياسى ليس مجرد التهديد بالتحررية السياسية والديموقراطية فى نظمهم ولكن تهديداً بانتصار أصولى.

وعلى الرغم من أن حزب النهضة (حركة الاتجاه الإسلامى سابقاً) تجنب سياسات المواجهة فى السنوات الباكرة من حكم بن على، فإن قرار الحكومة بعدم الاعتراف به حزباً سياسياً، واستخدامها المتزايد للقوة وانتهاكها حقوق الإنسان لكى ترهب أعضاءه، أدت بحزب النهضة إلى إدانة الحكومة بالاستبداد وبسبب التأثير المفرط«لليسار العلمانى» (٥٨) وتصاعدت المواجهة بين الحكومة وحزب النهضة وتم سحق مظاهرات الطلبة وإضراباتهم، وتعرض زعماء حزب النهضة للسجن أو للمضايقات. وجلب تدهور سجل تونس فى مجال حقوق الإنسان انتقادات منظمات حقوق الإنسان. وأثبت برنامج زين العابدين بن على للتحرر السياسى أنه أبعد مايكون عن الديموقراطية. وعلى نحو مالاحظت صحيفة الإيكونوميست«إن حزبه، التجمع الدستورى الديموقراطى،تلاعب بأصوات الناخبين فى الانتخابات العامة سنة ١٩٨٩ واستولى على كل مقاعد البرلمان. وبعيداً عن إسباغ الشرعية على المجموعة الرئيسة فى المعارضة، الحزب الإسلامى، حزب النهضة، سعى الرئيس بن على إلى سحقه..ليست هناك ديموقراطية حقيقية ولاحرية صحافة»(٥٩).

كانت حرب الخليج نقطة تحول. وتحرك بن على ضد حزب النهضة فى «مجهود واضح لنزع الثقة منه»(٦٠) فقد اندلعت الحرب فى فترة كان لابد أن تؤدى إلى تكثيف الصدام بين الحكومة وحزب النهضة، ومحاولة انقلاب شهيرة، وانقسام فى قيادته مع ارتداد عبدالفتاح مورو إلى جانب الحكم. وفى سنة ١٩٩١، وبعد وقت قصير من قتل قوات الأمن عدة طلاب فى المظاهرات الجامعية، وجهت حكومة بن على التهمة بأنها كشفت مؤامرة لحزب النهضة كانت تضم عدداً من العسكريين التونسيين، للاستيلاء على السلطة وإقامة دولة دينية. وأكثر من ثلث أولئك الذين تم القبض عليهم كانوا من أفراد القوات المسلحة التونسية المعروفين بأنهم أعضاء فى الجناح العسكرى السرى لحزب النهضة. ودعا بن على إلى الوحدة فى مواجهة التهديد الأصولى(٦١).

ويقدم حزب النهضة التونسى مثالاً على تثوير حركة ما رداً على سوء استخدام الحكومة للنظام السياسى، والقمع أو العنف. إذ إن القمع الحكومى المتزايد يُرهب، ويُشتت، ويؤدى إلى التشدد والراديكالية. وكانت النتيجة تصعيداً فى المواجهة والعنف. وإذ عولت الحكومة على تجريد الحركة من قادتها، قامت بمجهود منظم لقمع حزب النهضة، فقامت بالقبض على زعمائه وأعضائه وأودعتهم السجون، وأرهبت عائلاتهم واستخدمت المحاكم العسكرية غير المختصة لإصدار الأحكام السريعة عليهم بدلاً من القضاء. ولجأ راشد الغنوشى إلى لندن على حين هرب من لم يقبض عليه من زعماء حزب النهضة إلى فرنسا أو اختفوا. وصار «التهديد الأصولى» عذراً لبن على فى النكوص عن التحرر السياسى لتونس، وذريعة لقمع حزب النهضة ولتشديد قبضته على البلاد. وفى الانتخابات الوطنية سنة ١٩٩٣م، تم انتخابه بنسبة ٩١, ٩٩ بالمائة من الأصوات، فى نتيجة كانت محددة سلفا (على نحو ما سنرى فى الفصل السادس).

الجزائر:

بينما شهد الكثيرون التأكيد على الإسلام فى السياسة الإسلامية المعاصرة فى إيران وفى أماكن غيرها، كان الاتفاق فى النصف الأول من الثمانينيات على أن ذلك لا يمكن أن يحدث أبداً فى شمال إفريقيا ذى الطابع الفرنسى. إذ كانت الحكومات تحت سيطرة حكام أقوياء (بورقيبة فى تونس والملك الحسن فى المغرب) وفى الجزائر يحكم حزب واحد هو حزب جبهة التحرير الوطنية الذى كان قد تحكم فى المشهد السياسى. وفى أواخر الثمانينيات كان فشل السياسات الاقتصادية وموجة التحرر السياسى التى صاحبت سقوط الاتحاد السوفيتى قد أدت إلى بروز حقائق جديدة فى بلاد كثيرة. وعلى أية حال، فإن الجزائر كانت هى التى أذهلت الحكومات وصناع السياسة والخبراء أيضًا فى العالم المسلم والغرب على السواء. إذ إن جبهة الإنقاذ الإسلامية اكتسحت الانتخابات البلدية والانتخابات البرلمانية الوطنية من بعدها. وبدا حينذاك أن ما لا يرد على الخاطر يلوح فى الأفق، أى أن حركة إسلامية يمكن أن تعتلى كرسى السلطة ليس من خلال طلقات الرصاص وإنما بواسطة بطاقات الانتخاب. وشهدت أوائل سنة ١٩٩٢م فى الجزائر انقلابًا

عسكريًا، وقمع جبهة الإنقاذ الإسلامية وبداية حرب أهلية تكلفت أكثر من ثلاثين ألف ضحية.

الإسلام والوطنية الجزائرية:

كان الإسلام قد لعب دوراً مهما فى التطور السياسى فى الجزائر. فهو ليس فقط دين الغالبية العظمى من الجزائريين، كما هو الحال فى معظم أنحاء العالم المسلم، ولكنه أيضا قدَّم تاريخيًا إحساسًا بالتضامن الوطنى والوحدة. وكان هذا يصدق على نحو خاص خلال الاحتلال الفرنسى (١٨٣٠ - ١٩٦٢م). إذ كان الإسلام مكونا أساسيًا لحركة الاستقلال والحركة الوطنية، يقدم الملجأ وصيحة الحرب، وإحساسًا بالإلهام والتنظيم: **«منذ لحظة الغزو الفرنسى فى ثلاثينيات القرن التاسع عشر، قدم الإسلام ملاذاً للهوية الجماعية للجزائريين، وكان ثمة شعور إسلامى بمثابة مصدر دائم للمقاومة ضد الاستعمار»**[٦٢]. وأسس المصلحون الإسلاميون، مثل عبد الحميد بن باديس (١٨٨٩ - ١٩٤٠م) رابطة العلماء الجزائريين سنة ١٩٣١م التى كان شعارها **«الإسلام دينى، والعربية لغتى، والجزائر وطنى»**. وقد مزجت رابطة العلماء الجزائريين بين الإصلاح الإسلامى والحركة الوطنية ونشرت رسالتها عبر شبكة من المساجد والمدارس.

وكانت الثورة الجزائرية فى الخمسينيات والستينيات تأخذ تعاليمها من الإسلام خاصة. إذ إن الأيديولوجية الإسلامية، والرمزية، والخطاب الإسلامى والمؤسسات الإسلامية كانت تحتل مكان المركز فى النضال، وهى مضادات لعلاج أزمة الهوية التى نجمت عن التهديد السياسى والعسكرى والاقتصادى، والثقافى للإمبريالية الفرنسية. وكان شعار الثورة «الجزائر مسلمة» وليس «الجزائر عربية». وأعلن النضال بوصفه جهاداً: وكان مقاتلو الثورة يسمون المجاهدين وصحيفتها المجاهد. أما قادة الثورة، من العلمانيين والدينيين على السواء، **«قد قاموا بالثورة فى الجزائر وأعادوا تقديم الإسلام كسلاح إستراتيجى ... وذلك لكى يجمعوا الجزائريين ضد الفرنسيين. وطلب من الناس عدم شرب الخمر، وعدم التدخين، وعدم الأكل أثناء شهر رمضان. وصارت القواعد الدينية إجبارية لأغراض سياسية. واستخدم الإسلام التطهرى العنيف ضد الضعفاء وغير المقتنعين وغير المؤمنين.**

وصارت كلمة جزائرى مرادفًا لكلمة مسلم. وغالبا ما أفاد زعماء الثورة من التهديدات والثأر باسم الإسلام. وكانت هناك لحظات يتم فيها إعمال «الرعب الدينى». وكان الجزائريون يستجيبون له على الرغم من أنهم لم يكونوا جميعا يوافقون عليه»(٦٣).

الإسلام ودولة مابعد الاستقلال :

فى سنة ١٩٦٢ انتهت فترة أكثر من قرن من الاحتلال الفرنسى بعد ثورة تميزت بثمانى سنوات من إراقة الدماء. وبعد الاستقلال انحسرت حركة الإصلاح الإسلامية التى كانت إحدى مكونات الحركة الوطنية فى الحياة السياسية. أما حزب جبهة التحرير التى قادت حرب الاستقلال، فقد دعمت سلطتها و«**حتى ثمانينيات القرن العشرين، كانت تحالفًا ثلاثيًا قويًا بين الجيش والدولة وحزب واحد يسيطر على السياسة الجزائرية**»(٦٤). وعلى الرغم من أن الجزائر كانت تسمى جمهورية الجزائر الديموقراطية الشعبية، فإنها برزت دولة استبدادية شعبية. وحكمتها حكومات استبدادية متعاقبة خرجت من عباءة جبهة التحرير، أولا الرئيس أحمد بن بللا الذى أطاح به هوارى بومدين فى يونيو ١٩٦٥م بواسطة انقلاب عسكرى. وعندما مات بومدين سنة ١٩٧٨م خلفه الشاذلى بن جديد (الذى حكم حتى سنة ١٩٩٢م) الذى كان عضواً بارزاً سابقًا فى الجيش، فى بلد بقى العسكريون فيه قوة مسيطرة.

كانت دولة الجزائر العربية الاشتراكية قد اكتسبت شرعيتها الدستورية بقشرة رفيعة من الإسلام. وقد فرج الميثاق الوطنى لجمهورية الجزائر الديموقراطية الشعبية سنة ١٩٧٦م الإسلام بثورة الجزائر الاشتراكية : «**إن الشعب الجزائرى شعب مسلم. الإسلام هو دين الدولة... إن للعالم الإسلامى طريق واحد للخروج من ورطته إلى التجديد: يجب أن يتجاوز الإصلاح ويُلزم نفسه بمسيرة الثورة الاشتراكية**»(٦٥).

واحتكرت الدولة الدين مثلما احتكرت السلطة، فأممت المدارس الدينية، والمؤسسات والموظفين باسم الإسلام الوطنى الاشتراكى. والحقيقة أن جبهة التحرير، فى ثياب الاشتراكية الإسلامية، اتبعت خطا علمانيًا فى الأساس للتطور السياسى والاقتصادى تفرضه نخبة حاكمة ذات توجه غربى. وعلى أية حال، فإن

التوترات التى سادت المناخ الاجتماعى الناجمة أدت إلى انقسام المجتمع إلى قسمين بين النخبة العلمانية المتفرنسة والجماهير العربية التى كانت لغتها العربية وثقافتها فى الأساس من مكونات الهوية الجزائرية. وبعد الاستقلال استمر التداخل بين اللغة والدين والهوية الوطنية والأصالة موضوعًا مُثارًا.

الحركة الإسلامية:

خرجت أولى الحركات الطلابية الإسلامية من هذا الصدام الثقافى. فأثناء أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات برز أفراد وتنظيمات مثل تنظيم القيم. وكانت كتاباتهم وفكرهم انتقائيا يعكس تأثير الإسلام الأممى. وقد عولوا على التجديد الإسلامي لدى الأفغانى، ومحمد عبده، ومحمد إقبال وكذلك حسن البنا وسيد قطب من الإخوان المسلمين والمودودى من الجماعة الإسلامية. وعلى النقيض من العلماء المحافظين الذين كانوا يميلون ببساطة إلى رفض الفكر والثقافة الغربية، تحدث أولئك المصلحون الفرنسية وامتلكوا زمام العلوم الحديثة. ومثل حركة التجديد الإسلامية فى مصر وجنوب آسيا، فإن معرفتهم بالأساليب الحديثة قد قوتهم وزودتهم بمركز ممتاز يمكنهم منه توجيه النقد إلى الغرب. وتمثل مثل هذا الموقف فى مالك بن نبى الذى تعلم فى فرنسا، وهو واحد من المعجبين بالعلوم والهندسة الحديثة، أكد مجددًا على الأهمية المركزية لتراث الجزائر العربى الإسلامي. ومثل إقبال، نادى بإعادة بناء الإسلام.

وفى أواخر السبعينيات وأثناء الثمانينيات حدث انتقال من موضوعات الثقافة والطقوس إلى نزعة إسلامية أكثر شمولاً. وكانت هناك جماعات صغيرة تجتمع وتشارك فى الأفكار بالمساجد: **«لم تعد تلك دروس تتناول كيفية الصلاة أو الصيام... إذ كنا نمس جميع المشكلات التى كان الوطن الجزائرى يواجهها. كنا نتحدث عن كل شيء.... الاقتصاد.... وكافة نواحى الحياة»**(٦٦). وانتشرت المناقشات والجدل إلى الجامعات والشارع. واحتدم الصراع بين الطلاب المتحدثين بالعربية والطلاب المتحدثين بالفرنسية. وقد أدى إدراك أن التعليم بالعربية عموما لايساعد مثل التعليم بالفرنسية فى الحصول على أفضل الوظائف إلى تفاقم الاستقطاب. إذ كان المتعلمون بالعربية يميلون إلى رفض المتعلمين بالفرنسية

باعتبارهم علمانيين أو ماركسيين ومن حين لآخر كانت تقع المصادمات بينهما. كانت الخطوط الثقافية العربية الإسلامية فى مواجهة الفرنسية قد انطبعت على الجدل الذى نشب حول إصلاحات قانون الأسرة فيما بين سنة ١٩٧٥ وسنة ١٩٨٤م عندما تظاهر الطلاب والمنظمات النسائية ووقعت المصادمات فيما بينهم.

فشل الدولة:

كان اقتصاد الجزائر الذى تديره الدولة والبرامج الاشتراكية، التى تحملت مسئولية التعليم والتوظيف والإسكان والخدمات الاجتماعية، قد أفاد إلى حد كبير من مواردها الهيدروكربونية الغزيرة، التى دعمت التطور أو التحديث الاجتماعى والعسكرى. وعلى أية حال، فقد حدث فى منتصف الثمانينيات أن انضمت الجزائر (التى كانت صادراتها من البترول والغاز تمثل أكثر من ٩٠ بالمائة من حجم صادراتها) إلى العديد من الدول فى المعاناة من تأثير أزمة اقتصادية عالمية عجلت بتشبع الأسواق من البترول وبتدهور أسعار الطاقة. وقد فاقمت البنية السكانية فى الجزائر، بذلك العدد الكبير من الشباب العاطل، التوترات الاجتماعية بين النخبة الحاكمة وغالبية السكان، الذين أحسوا بالتأثير الكامل للإجراءات التقشفية المفروضة وزاد انتقادهم لإخفاقات الحكومة.

فى أكتوبر سنة ١٩٨٨ صُدمت الجزائر باحتجاجات جماهير الشوارع وماعرف باسم انتفاضة الطعام. وزحفت موجة من المظاهرات العامة على جميع أنحاء البلاد، عجل بها التدهور الحاد فى مستويات المعيشة (البطالة العالية، النقص الحاد فى الغذاء والمساكن، الفساد وعدم كفاءة الحكومة)، وإذ بدأت الاضطرابات فى الجزائر العاصمة فإنها سرعان ما امتدت إلى مدن كبيرة أخرى بما فيها وهران وقسطنطينة. وكان فى هذا السياق للأزمة الاجتماعية أن برزت جبهة الإنقاذ الإسلامية، وهى تحالف بين مجموعات، لتكون فاعلاً سياسيًا وتكتسب الشرعية والمصداقية. وكان نشطاء جبهة الإنقاذ الإسلامية من بين أكثر القادة ظهوراً وتنظيما، ورأى البعض أنهم المحرضون على التمرد الشعبى وكذلك كانوا هم الضحايا الرئيسيون للقمع الوحشى الذى مارسه العسكريون، وتسبب فى عدد يقدر بخمسمائة من القتلى المدنيين(٦٧).

وكان صدى رسالة الجزائر، مثلما كان الحال فى أجزاء أخرى من العالم العربى، أن « الطُغمة الحاكمة» قد فشلت :

«فى ظل هذا الترتيب، قايض المحكومون بحقوقـهم فى النشاط السياسى المستقل فى مقابل ضمان من الحاكم بالرفاهية الاجتماعية وتأمين العمل. ولكى تقدم الدولة هذه المكاسب اعتمدت على عائدات البترول، والتحويلات من العاملين بالخارج، وما ينفقه السائحون، والمساعدة الأجنبية لتمويل البيروقراطية الحكومية الضخمة والمشروعات التى تديرها الدولة وتفتقر إلى الكفاءة، والمؤسسات التى كانت مهمتها الأساسية أن تقدم التوظيف المضمون والحد الأدنى من المساواة الاجتماعية بدلاً من التراكم الكفء لرأس المال والإنتاج»(٦٨).

إنها مرة أخرى تلك الخلفية من الاضطراب السياسى والاقتصادى والثقافى على امتداد الوطن التى يجب أن نفهم من خلالها ظهور الحركات الإسلامية فى الجزائر وماتلاها من «حرب».

الطريق إلى الإصلاح، مسيرة الدمار:

فى أواخر الثمانينيات، قامت حكومة بن جديد، مثل دول كثيرة فى المنطقة، بتقديم الوعود بقدر أكبر من التحرر السياسى والديموقراطى لمواجهة الاستياء العام. وتضمنت إصلاحات بن جديد السياسية استفتاء وطنيًا ومراجعة للدستور فى سنة ١٩٨٩م تراجع عن تراث الجزائر الاشتراكى. كما أنهى احتكار حزب جبهة التحرير للسلطة، ونقل الجزائر من دولة ذات حزب وطنى إلى نظام سياسى تنافسى متعدد الأحزاب. وبينما نادى الليبراليون بالمزيد من الحريات السياسية والاقتصادية، برز الإسلاميون يزعمون لأنفسهم دور صوت الجماهير المقهورة. وقد جعلت فترة السنوات الثلاثين من حكم الحزب الواحد وغياب أحزاب المعارضة حزب جبهة التحرير التحدى الوحيد القوى لاستبداد الحكومة وشرعيتها. وكان نمو **«مساجد الشوارع، وحجرات الصلاة فى المصانع وفى المدارس ومكاتب الحكومة مصدر تهديد لسلطة الدولة المتعثرة وعلمانيتها»**(٦٩).

وأدانت جبهة الإنقاذ الإسلامية، التى استمدت مؤيديها من الطبقات الفقيرة

والوسطى، فشل النظام وفساده، ونادت بقدر أكبر من تعريب المجتمع وأسلمته، وتغلغلت فى مؤسسات الدولة بكفاءة؛ لاسيما المدارس والجامعات. وكان إعلانها لرسالة الإسلام عن العدالة الاجتماعية، خاصة إدانتها للفشل المجتمعى فى التعليم والإسكان والتوظيف وكذلك الفساد الحكومى، قد برهن على شعبيتها لاسيما فى أوساط الشباب العاطلين والمهاجرين من الريف إلى المدن. ومع نسبة أكثر من ٦٠ بالمائة من السكان تحت سن الخامسة والعشرين بينهم نسبة عالية من العاطلين، كان الشباب جاهزين للتجنيد حيث استبدلوا الفراغ والملل بإحساس بالاتجاه والأمل عندما كانوا يحشدون الجموع فى المساجد وينخرطون فى العمل السياسى.

وصارت شبكة المساجد المستقلة (المتحررة من السيطرة الحكومية) ووكالات الرعاية الاجتماعية ذات أهمية متزايدة على حين تعثرت مؤسسات الدولة فى أواخر الثمانينيات. وإذ كان هناك تسليم بالدور التاريخى للإسلام فى الحركة الوطنية والثورة، وجذوره فى الثقافة الشعبية وثقافة القطاعات غير النخبوية فى المجتمع، قدم الإسلاميون رسالة شعبية جذابة. إذ أعلنوا بديلاً إسلاميًا لإخفاقات الحكومة. وعندما ضرب الجزائر زلزال سنة ١٩٨٩م، كان الإسلاميون أول من استجابوا وفعلوا ذلك بكفاءة. وبدلاً من الحكومة، قاموا هم بتقديم البطاطين والأدوية، وهكذا سجلوا المزيد من النقاط على حين أعادت الحكومة فرض صورة انعدام كفاءتها.

وعندما قامت الحكومة الجزائرية، مثل غيرها فى المنطقة، بفتح نظامها السياسى سنة ١٩٨٩م، وعدت بالانتخابات وبنظام التعددية الحزبية. وعلى عكس ماحدث فى مصر وتونس، التى واصلت منع الأحزاب السياسية الإسلامية وبذلك أرغمت المرشحين لدخول الانتخابات مستقلين أو فى تحالف مع أحزاب سياسية معترف بها، سمحت الجزائر بالأحزاب السياسية الإسلامية. ومن بين الأحزاب المعارضة التى بلغت حوالى ستين حزبًا والتى نبتت بسرعة استجابة للانفتاح الحكومى كانت هناك عدة أحزاب إسلامية أو رابطات، بينها حماس (حركة الجماعة الإسلامية) وحزب النهضة والجبهة الإسلامية للإنقاذ. وكانت هذه الجبهة تنظيمًا جامعًا أو تحالفًا تأسس فى سنة ١٩٨٩م تحت قيادة الشيخ عباس مدنى (ولد سنة ١٩٣١م) وهو أستاذ معتدل دينيًا ذو تعليم غربى فى جامعة الجزائر، وعلى بلحاج وهو داعية أصغر سنًا وأكثر تشددًا.

ولد عباسي مدني في جنوب شرق الجزائر، وهو ابن لزعيم ديني وإمام. وأكد على الدراسات العربية والإسلامية وبذلك امتلك كلاً من الجدارة الوطنية والإسلامية. وإذ كان ناشطًا سياسيًا في أوائل الخمسينيات، انضم إلى جبهة التحرير الجزائرية وسجنه الفرنسيون خلال فترة الاحتلال على مدى ثماني سنوات وسُجن فيما بعد لمدة أربع سنوات على يد الشاذلي بن جديد. ومثل إسلاميين كثيرين في العالم العربي أدى عدم وضوح الرؤية وفشل القومية العربية به إلى التحول نحو بديل إسلامي. وفي سنة ١٩٦٣ انضم إلى جمعية القيم التي كانت تنادي بإعادة تأكيد تراث الجزائر العربي الإسلامي. وشارك في مظاهرات سنة ١٩٦٦م ضد إعدام سيد قطب، منظر جماعة الإخوان المسلمين في مصر. وإذ أربكته هزيمة العرب في حرب ١٩٦٧م بين العرب وإسرائيل، وتزايد نقده لسياسة جبهة التحرير الاشتراكية، عاد إلى المدرسة، حيث حصل على شهادات في علم النفس والفلسفة. وفي سنة ١٩٧٨ حصل على درجة الدكتوراه من بريطانيا في التعليم وشارك في التدريس بجامعة الجزائر.

الجبهة الإسلامية للإنقاذ:

في سنة ١٩٨٢ صار مدني منغمسًا في سياسات الجامعة والوطن خلال الاشتباكات بين الطلاب وقوات الحكومة في جامعة الجزائر. وصار النشاط السياسي الإسلامي أكثر وضوحًا في بواكير الثمانينيات بالجامعات وفي المناطق الحضرية. وكان الناشطون من الطلاب والمنشورات الإسلامية تدعو إلى إصلاحات سياسية وتعليمية واجتماعية، من إلغاء الميثاق الوطني وإقامة حكومة إسلامية إلى إصلاح المناهج الدراسية، والفصل بين الجنسين في الحرم الجامعي، وتحريم الكحول. وإذ كانت برامج الحكومة الاقتصادية قد فشلت، فإن سياستها الدينية أيضا قد برهنت على عجزها وعدم كفاءتها في السيطرة على انتشار الإسلام الشعبي. وباعتبارها جبهة، فإن الجبهة الإسلامية للإنقاذ استطاعت أن تجتذب وتضم حزمة من الاتجاهات والمؤيدين تحت مظلتها. وقد برهنت الجبهة الإسلامية للإنقاذ على القوة والضعف في آن. فمن ناحية، كانت واسعة بما يكفي لأن تضم تنوعًا شديداً من الأفراد والمفاهيم؛ ومن ناحية أخرى، كانت تفتقر إلى وحدة القيادة ووحدة الرؤية في القضايا الحرجة.

وتجلى هذا التوتر فى أوضح صورة فى الاختلافات بين أبرز إثنين من زعماء الجبهة، مدنى وبلحاج. فبينما كان الاثنان يعارضان النظام ويدعوان إلى إصلاحات إسلامية جوهرية، فإن عباس مدنى كان يقدم صورة العقل والاعتدال فى خطابه، وكان مؤيداً علنيًا للانتخابات الديموقراطية والتعددية. أما على بلحاج، من ناحية أخرى، فكان أشد قتالية فى كلامه. إذ إن بلحاج، الذى ولد فى تونس سنة ١٩٦٥م، فقد والديه فى حرب الاستقلال الجزائرية. وعلى العكس من مدنى، فهو نتاج تعليم عربى-إسلامى تمامًا. وصار مدرسًا للغة العربية فى مدرسة ثانوية وإمامًا. وتعرض للسجن فى الفترة من سنة ١٩٨٢ إلى سنة ١٩٨٧م خلال حملة ضد الإسلاميين. وعلى النقيض من عباس مدنى وكثيرين غيره من زعماء الإسلاميين فى البلاد المسلمة الأخرى، لم يكن بلحاج قد تعرض للغرب، أو العالم خارج الجزائر. ونتيجة لهذا كان يميل إلى الجمود العقيدى والعنت. وكان طرازه الأكثر تشدداً، ودعوته إلى فرض الشريعة فى الحال، وإدانته للحكومة الجزائرية والغرب من أسباب شعبيته لدى شباب جزائريين كثيرين(٧٠). وعلى العكس من مدنى، كان بلحاج رافضًا للديموقراطية التى رأى فيها مجرد أداة أخرى من أدوات الغرب.

أيديولوجية الجبهة الإسلامية للإنقاذ :

عباس مدنى هو الزعيم الأول للجبهة الإسلامية للإنقاذ ومُنَظِّرها الرئيسى. وبينما تمثل قيادة الجبهة الإسلامية للإنقاذ عدة مواقع مختلفة، فإن رؤية مدنى الفكرية ونظرته العالمية تمثل قوة الدفع والاتجاه العام فيها. وهو يصف الجبهة الإسلامية للإنقاذ بأنها جبهة شعبية وحزب سياسى. وكنقيض للرأسمالية والشيوعية، تتبنى الجبهة الإسلامية للإنقاذ حلاً إسلاميًا، يقوم على أساس الإيمان بأن الإسلام يقدم أيديولوجية شاملة للدولة والمجتمع. وبينما ينادى بالديموقراطية التى تتيح المشاركة الشعبية، يعتقد مدنى أن العدالة والحرية والمساواة والمبادئ السياسية الأخلاقية يمكن أن تتحقق على أفضل ما يكون فى ديموقراطية إسلامية، تقوم على أساس المبادئ الإسلامية التى هى، على النقيض من الديموقراطية الغربية، أقل نفعية وأكثر عدالة من الناحية الاجتماعية :

« لايمكن للديموقراطية فى الجزائر أن تأخذ نفس التفسير الفلسفى والسياسى للفلاسفة البراجماتيين من أمثال آدم سميث، وكانت، وجون ديوى، الذين يعرّفون الديموقراطية بأنها الحق فى ممارسة حرية رأس المال، حتى ولو تجاوزت حاجات الطبقات الأخرى فى المجتمع؛ أى الطبقة العاملة أو الفقراء. فالديموقراطية فى الولايات المتحدة، بمعنى تحررى ونفعى، قد منحت الأفراد مزيداً من الحقوق فى الحريات الشخصية على حساب الجماعة. وأعطت المزيد من الحقوق للأقوى، وقدراً أقل من الحقوق للأضعف. هذه حرية على حساب العدالة الاجتماعية والاقتصادية.... ولاتخلو الديموقراطية الليبرالية من التناقضات، كما أن الديموقراطية الاشتراكية لاتخلو من القهر والظلم. والديموقراطية بالمعنى الاشتراكى والشيوعى ليست سوى فراغ وهامشية تاريخية»(٧١).

ويربط مدنى نوع الديموقراطية الذى تطرحه الجبهة الإسلامية للإنقاذ بالإسلام. إذ إن النموذج الإسلامى للديموقراطية يسبق الأشكال الحديثة (الفكر الجديد) وهو نظام لاتتعارض فيه حرية الفرد مع حرية المجتمع؛ إذ إنهما «وجهان لعملة واحدة»(٧٢). ذلك أن الإسلام يقدم نظامًا سياسيًا كاملاً وعادلاً، يكون للأفراد فيه حرية التصويت، والتنافس على المناصب الانتخابية، والحكم. والشريعة هى حجر الأساس للعدالة والحرية، والوسيلة لتحقيق نظام يوازن بين الحقوق والواجبات للأفراد والمجتمع. وهكذا، كما يقول مدنى، فإن النموذج الإسلامى أكثر اكتمالاً من الديموقراطية الليبرالية والاشتراكية: إنه النموذج الأفضل لمواجهة الأزمات الأيديولوجية للحضارات(٧٣).

وفى صميم تفسير عباس مدنى للإسلام تأكيد على أن الإسلام، باعتباره دين الشعب ومنبع العدالة الاجتماعية، قادر على إقامة نظام سياسى واجتماعى عادل وتوجيهه. والإسلام الشعبى الذى يقدمه يعطى أولوية سياسية واقتصادية للمصالح الشعبية على المصالح الفردية. وعلى الرغم من أنه يقبل نظام تعدد الأحزاب والاشتراك فى السلطة، الذى تتأكد فيه حقوق الأقلية وتُصان، فإن مدنى يرفض أحزاب الجزائر السياسية باعتبارها فاشلة. ومثلما يتهم الغرب بفرض حقوق الأفراد على حساب المجتمع، كذلك فإنه يرى فى أحزاب الجزائر السياسية تنظيمات ضيقة للنخبة توجهها المصالح الخاصة والحزبية بدلاً من حاجات الشعب. وإذ كان عضواً

سابقًا فى جبهة التحرير الجزائرية، اتهمها بأنها تخلت عن مبادئها النبيلة وصارت حزبًا يتحكم فيه الشخصيات المحيطة برئاسة الجمهورية ومصالح النخبة مما أنتج نظامًا «مفلسًا سياسيًا وأخلاقيًا». وعلى الرغم من حقيقة أن الأحزاب السياسية الأخرى مثل الحركة من أجل الديموقراطية وجبهة القوى الاجتماعية كانت تنادى بالديموقراطية، فإن عباس مدنى اتهمهم أيضا بأنها أحزاب **«قامت لأسباب أنانية وحزبية وليس من أجل... ضمان حق الشعب فى تقرير مصيره.... إنهم مثل المتاحف وغير قادرين على مواجهة الأزمة التاريخية التى تواجهنا»**(٧٤).

وغالبا مايقدم مدنى نموذجًا إسلاميًا يكون فيه العالم أبيض وأسود، خطأ وصواب، أنانيًا أو ناكرًا للذات. وهو عالم من المبادئ السامية و«الفروض». ويفترض أن الجبهة الإسلامية للإنقاذ تجسِّد هذا المثال، وهو مثال استخدم للحط من منافسيها والحكم عليهم. وهكذا كانت الجبهة الإسلامية للإنقاذ ترى فى نفسها أنها حزب الشعب، وحزب تقرير المصير، وحزب كل الجزائريين. وكانت جميع الأحزاب الأخرى تعتبر أحزابًا معيبة تحركها المصالح الشخصية والسلطة. وبينما كان هناك تأكيد على نظام تعدد الأحزاب وتداول السلطة، فإنه ليس من الواضح دائمًا ما إذا كان أولئك الذين حُكم عليهم بأنهم «مضللون ومن أبناء النخبة» سوف يُسمح لهم بالمشاركة. كما أن حيز الاختلافات الدينية والأيديولوجية والسياسية والاجتماعية غير واضح. والتأكيد على وحدة مثالية أو أسطورية للأمة الإسلامية يبدو فى بعض الأحيان متعارضًا مع التأكيد على الاختلاف والتعددية. وعلى الرغم من حقيقة أن نجاح الجبهة الإسلامية للإنقاذ لم يحظ بقبول عالمى، فإن مدنى لجأ إلى التعميم بشأن **«عدم شك الجزائريين الآن فى قدرات الإسلام على حل مشكلاتهم واستعدادهم لتطبيق الحلول الإسلامية»**(٧٥).

وفى الاقتصاد كما فى السياسة، حاولت برامج الجبهة الإسلامية للإنقاذ الموازنة بين المصالح الفردية ومصالح المجتمع عندما سعت إلى التعامل مع كل من مشكلات البطالة المزمنة فى الجزائر وسوء توزيع الثروة. ولم تقدم الجبهة الإسلامية للإنقاذ الصورة النهائية للإصلاح الاقتصادى. وعلى أية حال، فإنها رفضت النظام الاشتراكى المدان الذى كان قائمًا فى الماضى ودعت إلى نظام حر: «إن الجبهة

الإسلامية للإنقاذ قد اقترحت برامج للاستثمار الحر والمشروعات الخاصة فى الزراعة والصناعة والتجارة وأعمال البنوك... إنها تقترح نموذجًا اقتصاديًا يقوم على العدالة يوفر الضمانات لاستثمار رأس المال وخلق مناخ للموارد البشرية تزدهر فيه باستثمار المهارات والخبرات التكنولوجية»(٧٦). وعزا مدنى جمود الجزائر الاقتصادى إلى الاحتكارات والقيود الحكومية: «بينما أدى الشعار الليبرالى«دعه يعمل» إلى تحريك الاقتصاد الحر، فإننا نجد فى الجزائر الاشتراكية أن شعار «لاتفعل» قد أعاق الاقتصاد وعرقله»(٧٧).

كانت الجبهة الإسلامية للإنقاذ تحبذ الإصلاحات الاقتصادية التى تحافظ على احتياطيات البترول الجزائرية واستغلال مواردها الأخرى بدلاً من ذلك. وقد عُزيت إخفاقات الجزائر ليس فقط إلى جبهة التحرير وبيروقراطيتها، وإنما نُسبت أيضًا وعلى نطاق أوسع إلى الاستعمار الجديد والإمبريالية التى كانت تتحكم فى سوق البترول وتؤثر سلبًا على اقتصاديات البلاد النامية مثل الجزائر. واتهم مدنى جبهة التحرير بأنها رهنت مستقبل الجزائر من أجل حاضرها هى بأن جعلت الجزائر تعتمد على سوق بترولية يتحكم فيها الغرب: «إن السياسة الإمبريالية الاستعمارية الجديدة هى السيطرة على سوق البترول والأسواق الكبرى الأخرى... ونحن نشترى البيض بثمن غال، ونبيع البترول بثمن رخيص»(٧٨).

الجبهة الإسلامية للإنقاذ والغرب:

ومثلما هو الحال مع معظم الحركات الإسلامية، والحركات الشعبية فى العالم الثالث، كان الاستعمار الأوربى والاستعمار الغربى الجديد محل مبالغة كبيرة باعتباره المصدر الشهير للفشل والقهر. إذ إن أمريكا خاصة بدورها كقوة عظمى صُوِّرت على أنها تهديد سياسى واقتصادى. ذلك أن سياستها البترولية، التى تجعلها تعتمد على منابعه الخارجية، قد تجسدت فى إستراتيجية « أن لا تستغل احتياطيها البترولى، ولكنها تضيف إلى بترولها مخزونًا من إمدادات البترول العالمية... إن القوة الأمريكية... تضع مصالحها على حساب الآخرين، وترغب فى أن تزداد ثراء على حين نزداد نحن فقرًا»(٧٩).

وبالنسبة لمدنى، فإن القهر السياسى والاقتصادى الذى تمارسه أمريكا يسيران جنبا إلى جنب. إذ إن سيطرتها على السوق العالمية، و«أطماعها الاستعمارية الجديدة» تزاوجت مع سياسة «كابوى» خارجية، قد عمّقت من محنة المقهورين فى العالم الإسلامى. وكان مدنى يعتقد أن حرب الخليج والمواقف الأمريكية تجاه الشرق الأوسط كانت بسبب النفوذ الصهيونى، ووسائل الإعلام، «صليبية استعمارية» من بقايا ذكريات الحروب الصليبية، وأنها راجعة إلى العصور الوسطى والحروب الدينية.

ومثل معظم الإسلاميين فى أرجاء العالم، كان مدنى يعتبر العلمانية والأيديولوجيات المرتبطة بها سببًا رئيسيًا فى تدهور المسلمين وعدم كفاءتهم. فهى مستورد أجنبى فرضته القوى الاستعمارية فى البداية، ثم فرضته الدولة والنخب المسلمة ذات الميول الغربية من خلال مؤسسات الدولة ووسائل الإعلام. والصراع بين الإسلام والعلمانية ليس صراعًا بدأه الإسلام. ومن ثم فإن العلمانية الجزائرية، التى ترفض الإسلاميين والأصوليين، قد شنت حربًا أيديولوجية يشخصها مدنى بأنها محاولة للضغط على الشعب الجزائرى «لكى يتخلى عن هويته الإسلامية وأخلاقه وقيمه»[٨٠]. وعلى الرغم من أن مدنى كان ينتقد الولايات المتحدة، فإنه يواصل القول بأنه يرغب فى علاقة تعاون بناءة تقوم على أساس الاعتراف باستقلال الجزائر، أى حقها وحق العالم المسلم فى تقرير مصيره. ويواصل مدنى القول بأن برامج الجبهة الإسلامية للإنقاذ الاقتصادى «تفتح الباب أمام المستثمرين الأمريكيين. **وهم سوف يمنحون فرصًا متساوية للمشاركة فى الجزائر طالما أن وجودهم ليست له طبيعة الاستعمار الجديد.... [وعلى أية حال] فإن التدخل الأمريكى فى الخليج يجعل البعض منا يتحفظ على التعامل مع شركات الولايات المتحدة أو برامج التنمية التى تساندها الولايات المتحدة»**[٨١].

من المعارضة إلى السياسة الانتخابية:

فى ١٢ يونيو سنة ١٩٩٠م جرت أول انتخابات بلدية فى الجزائر منذ الاستقلال. وقد اختبرت الانتخابات البلدية والإقليمية اتجاه الحكومة الجديدة وقوة الإسلاميين على السواء. وعلى العكس من مصر والمغرب وتونس (حيث كانت الأحزاب

السياسية الإسلامية ممنوعة مما اضطر الإسلاميين إلى الدخول فى الانتخابات مرشحين مستقلين) سمحت حكومة بن جديد للجبهة الإسلامية للإنقاذ بالمشاركة فى الانتخابات بوصفها حزبًا سياسيًا. وإذا ما حسبنا سيطرة جبهة التحرير على العملية السياسية، وقوة النخبة الحاكمة، والمعارضة من جانب الحركات النسائية الجزائرية، فإن السؤال لايبدو أنه ما إذا كانت جبهة التحرير ستكسب ولكن ما الذى سيفعله الإسلاميون فى حال هزيمتهم. كان التوقع الواضح من موظفى الحكومة، والخبراء ووسائل الإعلام فى الجزائر وعلى المستوى الدولى أن مزج القوى العلمانية وارتباط الجزائر الطويل مع الغرب، سياسيًا وثقافيًا، سوف يحد من إنجاز الجبهة الإسلامية للإنقاذ. وحذر النقاد الحكوميون وذوو التعليم الغربى من التهديد الأصولى لاتجاه الجزائر العلمانى، وللديموقراطية، والتعددية، وحقوق المرأة. ومن ثم، فإن قلة كانوا مستعدين لمواجهة النتائج. إذ إن الجبهة الإسلامية للإنقاذ قد اكتسحت الانتخابات بخمسة وستين بالمائة من أصوات الناخبين وسيطرت على ٥٥ بالمائة (٨٥٣ من ١٥٥١) من المجالس البلدية وثلثى (٣٢) المجالس الإقليمية الثمانية والأربعين، على النقيض من الأداء التعس لجبهة التحرير، التى لم تكسب سوى ٣٢ بالمائة من البلديات و٢٩ بالمائة من الانتخابات الإقليمية. وكسبت الجبهة الإسلامية للإنقاذ فى جميع المدن الكبرى؛ ١٨ , ٦٤ بالمائة فى الجزائر العاصمة، ٥٠ , ٧٠ بالمائة فى وهران، ٧٢ بالمائة فى قسطنطينة[٨٢]. ووقفت الجزائر، وشمال إفريقيا، والغرب مذهولين؛ لقد حدث مالم يرد على الخاطر.

لم تكن هذه ثورة على الطراز الإيرانى ولكنه كان نصرًا مدويًا فى صناديق الانتخاب قوّض الفروض العلمانية فى نظرية التحديث ورؤية الجزائر كدولة حديثة. وبالنسبة للإسلاميين، كان النصر الانتخابى جزءًا من معركة أيديولوجية مستمرة بين الإسلام والتغريب: «**إن العلمانيين ليسوا وحدهم الذين أحزنهم النصر الإسلامى. فهناك أيضا المخططون الغربيون وأعداء الإسلام. إن هذا النصر رفض للقيم الغربية والعلمانية التى زُرعت فى قلب البلد العربى المسلم وأعاد فرضها السادة المستعمرون وأذنابهم { أقلية نخبوية علمانية من المسلمين الذين حافظوا على استمرار تراث الاحتلال الفرنسى}**»[٨٣]. ووجدت مخاوف الحكام من تأثيره الدولى ومغزاه ودلالاته ما يغذيها من الإسلاميين الذين أعلنوا:

« إن الجزائر تخطو إلى الأمام لتدخل عصراً جديداً... وسرعان مايصبح الموقف هو السائد فى كل الوطن العربى، فالمظاهرات التى لاتتوقف والتمرد والاحتجاج من جانب مئات الآلاف من الناس كل يوم سوف يمثل مشكلة حقيقية للحكومات العربية، بغض النظر عن أيديولوجيتهم. إن أهمية الجزائر باعتبارها حالة رائدة وقائدة فى هذا التحول الاقتصادى والسياسى العربى العالمى يكمن فى التجربة التى ستقدمها للشعوب الأخرى والبلاد الأخرى»(٨٤).

كان انتصار الجبهة الإسلامية للإنقاذ راجعًا إلى عدم جدارة جبهة التحرير، ونماذجها الأوربية فى التطور، وفشلها فى السماح بوجود معارضة علمانية قوية بالإضافة إلى التأييد الفعلى للجبهة الإسلامية للإنقاذ. وبينما أدى عدم المبالاة العامة إلى ابتعاد بعض الأصوات عن صناديق الانتخاب، تحول كثيرون غيرهم. ومن عدة جوانب، كانت الانتخابات تنصلاً من نظام فاشل على المستوى الأيديولوجى وعلى المستوى المادى، على يد حركة شعبية جمعت المجموعات البائسة سويًا فى معارضة الحكومة. وقد قدمت الجبهة الإسلامية للإنقاذ القلب والعمود الفقرى للحركة، جاذبة القاعدة العريضة من التأييد عبر البلاد، ولكن فى المناطق الحضرية بشكل خاص. وقد جاءوا بمستوى من التنظيم والالتزام الأيديولوجى، كان ناقصًا فى قطاعات أخرى من المجتمع، بالإضافة إلى سجل طيب من الرعاية والمسئولية الاجتماعية. وكانت شبكة الجبهة الإسلامية للإنقاذ للعيادات الطبية والمؤسسات الخيرية تخدم المناطق الحضرية الأكثر فقرًا وازدحامًا، وتقدم الدروس الخصوصية المجانية فى المساجد، والمساكن، وتخلق فرص العمل والدكاكين، وتنظف المناطق المجاورة(٨٥). وإذ كانت جبهة الإنقاذ تقف فى الفراغ الذى خلقته الإخفاقات المريرة للحكومة وجبهة التحرير، والفساد، والفجوة المتزايدة بين الأغنياء والفقراء، فإنها قدمت بديلاً محليا أصيلاً. وكان لدى جبهة الإنقاذ برنامج ذو جاذبية عريضة؛ إدانة إخفاقات النظام ونماذجه الغربية فى التطور؛ التأكيد من جديد على هوية الجزائر وتراثها وقيمها العربية الإسلامية، والإعلاء من شأن المشاركة السياسية الشعبية؛ والإصلاح الاقتصادى (فرص العمل والإسكان)، كفاءة تقديم الخدمات الاجتماعية؛ إدانة الفساد السياسى والأخلاقى؛ تبنى حقوق المقهورين اقتصاديًا والوعد بإعادة توزيع الثروة على نحو أكثر عدالة، وإعادة

التأكيد على قيم الأسرة. وفى الوقت نفسه، كان غياب أى بديل آخر متاح يعنى أن الجبهة الإسلامية للإنقاذ قد أفادت أيضًا من أولئك الذين امتنعوا عن التصويت، والأهم من ذلك، أنها أفادت من أولئك الذين صوتوا لها ليس بدافع التأييد للحزب وإنما احتجاجًا على جبهة التحرير، مما يعكس القدر الكبير من الإحباط والغضب من النظام السياسى والاجتماعى السائد.

هجوم الحكومة المضاد :

في أعقاب الانتخابات، تحركت الحكومة بعدوانية وقطعت الميزانيات عن البلديات، وبذلك أعاقت قدرة الموظفين المنتخبين من جبهة الإنقاذ على تقديم الخدمات الكافية. وعلى الرغم من التهم الموجهة إلى الجبهة الإسلامية للإنقاذ بأنها سوف تجلب التغيير الراديكالى وحكومة على الطراز الإيرانى، فإن المجالس المحلية برهنت على أنها أكثر اهتمامًا بالحكم المحلى وتحسين الأحوال وكذلك فى «موضوعات رمزية محدودة المجال مثل الملابس وشرب الخمور، والمقامرة منها بالتغيير الجذرى فى الدولة والمجتمع والاقتصاد»[٨٦]. وفضلاً عن ذلك، فإنه مع استثناءات قليلة، لم تفرض جبهة الإنقاذ الحجاب. ولم تمنع الاستحمام العام، أو تغلق البارات أو تمنع النساء من التصويت والعمل. لقد مرروا بالفعل ترتيبات أكثر محافظة فى مناطق كانت قابلة لمثل هذه الإجراءات[٨٧].

وبينما كانت انتخابات يونيو سنة ١٩٩١م التى تحدد موعدها من قبل تقترب، قدمت الحكومة قانونًا جديدًا للانتخابات يعيد توزيع الدوائر الانتخابية بحيث تضعف من إنجاز الجبهة الإسلامية للإنقاذ ويكون فى صالح جبهة التحرير فى الانتخابات الوطنية المقبلة. وردت جبهة الإنقاذ بمظاهرات لمعارضة الحكومة فى محاولتها تقديم قوانين انتخابية جديدة. وعندما دعت قيادة الجبهة الإسلامية للإنقاذ إلى إضراب عام على امتداد الوطن فى مايو سنة ١٩٩١م، ردت الحكومة بالقوة. وأعلن رئيس الجمهورية حالة الحصار وطلب من الجيش إعادة النظام. وتم القبض على مدنى وبلحاج، وكذلك خمسة آلاف من مؤيديهم، فى ٣٠ يونيو وتم تأجيل الانتخابات. وتمت محاكمة الزعيمين أمام محاكم عسكرية، واتهما بالتآمر ضد الدولة، وحكم عليهما بالسجن اثنى عشر عامًا.

وإذا كان البعض قد اتهم الجبهة الإسلامية للإنقاذ بتحدى النظام وتقويض أمن الدولة، فإن الآخرين لاحظوا **«أن مظاهرات جبهة الإنقاذ فى يونيو لم تكن محاولة "لاعتراض" العملية الديموقراطية ولكنها كانت دعوة لإلغاء قانون غير ديموقراطى فرضته الحكومة. والحقيقة أن الجبهة الإسلامية للإنقاذ منذ أخذت الطابع القانونى سنة ١٩٨٩م، قد التزمت بالإجراءات الديموقراطية بشكل متواصل بل والتزمت بالمبادئ الديموقراطية، وهى نفس المبادئ التى كان أولئك، من داخل الحكومة وخارجها، يدافعون عنها بحمية وحماسة»**[٨٨].

كانت التحركات ضد الجبهة الإسلامية للإنقاذ، بالإضافة إلى إتاحة فرصة للحكومة لالتقاط الأنفاس وللقوى العلمانية لإعادة التجمع، قد منحت الفرصة للمنظمات الإسلامية الأخرى لكى تتقدم إلى الأمام فيما كان البعض يأمل أن يؤدى إلى جبهة إسلامية أكثر انقسامًا. كان الشيخ محفوظ نحناح، الذى كانت حركته المسماة حركة الإصلاح والإرشاد (وتسمى أيضا حماس)، مثل رابطة العلماء الجزائريين، قد تجنب التورط المباشر فى السياسة، فقام حينذاك بتأسيس التحالف الإسلامى، وهو تحالف بين المنظمات الدينية والاجتماعية. وكان نحناح فى الأصل يعارض أن تكون المنظمات الدينية مثل حركة الإنقاذ أحزابًا سياسية. ورأى الكثيرون من العلمانيين والمراقبين الغربيين فى نحناح والتحالف بديلاً ليبراليًا للجبهة الإسلامية للإنقاذ سوف يؤدى إلى عرقلة حظوظ جبهة الإنقاذ فى الانتخابات[٨٩].

فى ٢٦ ديسمبر سنة ١٩٩١م، أجرت الجزائر أول انتخابات برلمانية تخوضها عدة أحزاب فى تاريخها الممتد ثلاثين سنة بعد الاستقلال. وعلى الرغم من الميزات التى تمتعت بها الحكومة وجبهة التحرير، من إعادة توزيع الدوائر الانتخابية وسيطرتها على مؤسسات الدولة ووسائل الإعلام، فضلاً عن استمرار سجن مدنى وبلحاج، ومع وجود ٥٩ بالمائة من الأصوات المسجلة فى الجزائر أدلوا بأصواتهم، كسبت الجبهة الإسلامية للإنقاذ ٤٧,٥٤ بالمائة من الأصوات ١٨٨ مقعدا من مجموع ٢٣١ مقعدًا، أى أقل من الأغلبية بعدد ٢٨ مقعدًا، فى الجولة الأولى[٩٠]. وأقرب المنافسين، جبهة القوى الاشتراكية، لم يحرزوا سوى ٢٦ مقعداً. وتم استئصال جبهة التحرير التى لم تحصل سوى على ١٦ مقعدًا. أما ما بقى من مقاعد

البرلمان التى تبلغ جملتها ٤٣٠ فكان لابد من تقرير مصيرها فى جولة ثانية فى ١٦ يناير سنة ١٩٩٢م.

الجبهة الإسلامية للإنقاذ والديموقراطية:

لم تعادل نشوة الجبهة الإسلامية للإنقاذ والغبطة التى غمرت الحركات الإسلامية فى جميع أنحاء العالم المسلم سوى ما أصاب كثيرين من الحكام المسلمين والحكومات الغربية من التوجس وعدم التصديق. فبينما رأى الإسلاميون فى نصر جبهة الإنقاذ برهانا على الطبيعة التمثيلية لحركاتهم والمدى الذى وصلوا إليه حينما نجحوا فى تأسيس حركاتهم وجزءًا من المجرى العام على المستوى الاجتماعى ثم على المستوى السياسى آنذاك، اتهم خصومهم الجبهة الإسلامية للإنقاذ بأنها «خطفت الديمقراطية»، وأنكرت جبهة الإنقاذ هذا الاتهام، ودعت إلى الاعتراف بالعملية الانتخابية، وأصر خصومها على أن الجبهة كانت تستخدم العملية الديموقراطية ببساطة للوصول إلى السلطة ثم تفرض نظام الحكم الإسلامى مع قليل من التسامح مع التعددية وحقوق المرأة. ولم تكن تصريحات زعماء الجبهة الإسلامية للإنقاذ فعالة فى مواجهة هذه الاتهامات.

ومهما كانت درجة توحد الجبهة الإسلامية للإنقاذ فى شعارات مثل «الإسلام هو الحل» فإن الاختلافات كانت كثيرة. وكما رأينا، فإن جبهة الإنقاذ، بوصفها جبهة أو تحالفًا، قد ضمَّت زعماء وأتباعًا ذوى اتجاهات مختلفة ومواقف متباينة فيما يتعلق بمستقبل الجزائر وعملية الديموقراطية. وغالبًا ما كانت تصريحات زعماء الجبهة الإسلامية للإنقاذ غامضة أو متناقضة. وبالنسبة للبعض، فإن المشاركة السياسية لم تترجم إلى عملية سياسية ديموقراطية. ومع أن عباس مدنى كان يؤيد العملية الديموقراطية ظاهريا، فإنه بدا مراوغًا واستجابته تكتيكية حينما صرح: **«نعم، إن الطريق هى الانتخابات؛ إنها الطريق لكل أولئك الذين يريدون أن يمسكوا بإرادة الشعب. وليس هناك طريق أخرى فى اللحظة الراهنة. وكل الطرق الأخرى قد عرقلها الله. ومن ثم فإن الطريق إلى السلطة هى الانتخابات التى تُحسم من خلال الإرادة الشعبية للناس»**[٩١]. وثمة ملاحظة مشابهة عن المواءمة النفعية يمكن أن نسمعها فى تصريح لزعيم بارز آخر من زعماء الجبهة الإسلامية للإنقاذ، عبد القادر

حشانى، وهو مهندس بتروكيمائى: «**نحن نقول لك ياجزائر [حكام الجزائر الجدد] إن دستورنا هو القرآن والسنة، ولكننا سوف نسير على طريق دستوركم، لا لأننا نؤمن به، ولكن لأننا سوف نقدم لكم الذريعة [للفرقعة إذا لم نحفل به]**»[٩٢]. وكان حشانى يبدو وكأنه قد قبل نظام تعدد الأحزاب: «**فى داخل إطار قيمنا وحضارتنا، سوف يتم السماح بوجود عدة أحزاب. وهو ما سوف يثرى المجال السياسى**»[٩٣].
ومن ناحية أخرى، رفض على بلحاج الديموقراطية باعتبارها مفهومًا غير إسلامى، وأعلن الإمام عبد القادر مغنى «**الإسلام هو النور، فلماذا تخافون منه؟ إن الظلام يكمن فى الديموقراطية.... إن الحريات الفردية ستكون فى حدود الصالح العام. ولكن لايجب أن تختلط الحرية بالإباحية**»[٩٤]. إن مدى التصريحات التى أدلى بها زعماء الجبهة الإسلامية للإنقاذ ومراوغتهم بشأن الديموقراطية وحقوق المساواة للنساء تركتهم عرضة للنقد والشك مع الأخذ فى الاعتبار الطبيعة الحقيقية لأجندتهم النهائية.

التدخل العسكرى: إجهاض الديموقراطية:

فى ١٢ يناير تدخل العسكريون، غير مبالين بغالبية الناخبين، بشكل كان فى حقيقته انقلابًا لمنع الجبهة الإسلامية للإنقاذ من الاستمتاع بثمار سلطتهم التى اكتسبوها من خلال انتخابات ديموقراطية. وكانت الجزائر وجيرانها قد مهدت الأرض من عدة سبل لجعل التدخل معقولاً عندما اجتمعت حكومات شمال إفريقيا قبل عدة شهور، وأسست قوة مهام لضرب «الإسلام الراديكالى» على نحو مالاحظ أحد الخبراء:

«إن رسالتهم، التى كانت فى جزء منها موجهة إلى الغرب، لم تكن يخطئها الفهم ويمكن وضعها فى كبسولة على النحو التالى: «إن الحكومات القائمة فى السلطة تستحق الحفاظ عليها. لأنه لايهم إخفاقاتهم، التى تمتد من الاستبعاد السياسى إلى الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان، فإن هذه الحكومات تشكل الحاجز الوحيد أمام المتعصبين الذين يريدون مواجهة الغرب، ووفقًا لهذا التفسير فإن الأشكال الاستبدادية المحلية تدعو للأسف، ولكنها الطريق الوحيدة تجاه التعددية السياسية على الطراز الغربى»[٩٥].

وباسم الحفاظ على أمن الدولة واستقرارها، تصرف العسكريون قبل أيام فقط من الجولة الثانية من الانتخابات البرلمانية التى كان من الواضح أن الجبهة الإسلامية للإنقاذ سوف تحرز فيها نصراً انتخابيا آخر سوف يمنحهم من ثلثين إلى ٨٠ بالمائة وهى الأغلبية فى البرلمان(٩٦). وأرغم العسكريون الرئيس الشاذلى بن جديد، الذى كانوا يخشون من قبوله لانتصار جبهة الإنقاذ فى الانتخابات ونيته فى الدخول معهم فى اتفاق مشاركة فى السلطة، على الاستقالة. وتم تعيين تحالف حاكم، مجلس أعلى للدولة أو مجلس أمن أعلى، من جانب العسكريين ليتولى الحكم. وتم قمع تجربة الجزائر الديموقراطية وبدأت عملية شاملة للتنكيل بالجبهة الإسلامية للإنقاذ.

وفى ٩ فبراير سنة ١٩٩٢م، استبدل المجلس العملية الديموقراطية الناشئة بحالة من الحصار. وأعلنت حالة الطوارئ، وألغيت نتائج انتخابات ديسمبر، الجولة الثانية من الانتخابات البرلمانية، وأجلت كل الانتخابات إلى أجل غير مسمى. وتم القبض على الصحفيين (إسلاميين وغير إسلاميين) وأغلقت عدة صحف. وتحركت الحكومة للقضاء على الجبهة الإسلامية للإنقاذ. وفى مارس سنة ١٩٩٢م، تم حظر نشاط جبهة الإنقاذ، وبالتالى تم القبض على زعماء الجبهة وأعضائها وأولئك الذين حامت حولهم الشكوك بأنهم أعضاء أو متعاطفون مع الجبهة الإسلامية للإنقاذ وزج بهم فى السجون، وتم تعذيبهم فى بعض الأحيان. وتم احتجاز أكثر من عشرة آلاف من الإسلاميين فى معسكرات اعتقال بالصحراء؛ وأغلقت مساجد جبهة الإنقاذ ومراكز الخدمة الاجتماعية التابعة لها وتم التحفظ على أصولها. واستُبدل الأئمة المتعاطفون مع الجبهة بمشايخ توافق عليهم الدولة على حين تم القبض على آخرين «لأنهم يستغلون المنبر لأغراض سياسية»(٩٧). وعلقت إحدى المجلات الدولية: «يبدو الآن أنه أمر رسمى. فقد عاد التعذيب إلى الجزائر»(٩٨). وكتب جون إنتليس، وهو خبير بالجزائر:

«لايمثل إلغاء العسكريين لانتخابات يناير شيئًا أقل من انقلاب عسكرى، والأرجح أنه نهاية تجربة الجزائر الديموقراطية فى المستقبل القريب. وعلى الرغم من حجج الحكومة على العكس، فإن استقرار الدولة لم يكن فى خطر. ذلك أن استقرار النظام، إلى المدى الذى يكون فيه نظامًا يعجب الجيش، مسألة أخرى»(٩٩).

وقد أثارت حركة الجيش السريعة لسحق الجبهة الإسلامية للإنقاذ تساؤلات

حول طبيعة مسيرة الجزائر الديموقراطية. وقد أنكروا على جبهة الإنقاذ السلطة التى كسبتها من خلال المشاركة فى النظام السياسى بزعم حراسة أمن الدولة. وفى الوقت نفسه، صارت الجبهة الإسلامية للإنقاذ مثالاً للمعارضة التى تواجهها معظم الأنظمة فى العالم المسلم فى تعريف المعارضة والتسامح معها. كانت الاستجابة الأولية من جانب زعماء جبهةالإنقاذ الدعوة إلى الاعتدال وتجنب العنف. وذكر عبد القادر حشانى أعضاء الجبهة الإسلامية للإنقاذ أنه نتيجة للانتخابات «**حازت الجبهة الإسلامية للإنقاذ، الشرعية التى لايمكن لشىء أو لأحد أن ينزعها منها**»(١٠٠). وعلى أية حال، فإن محاولة العسكريين للقضاء على جبهة الإنقاذ وإشعال المواجهة تزاوجت مع القبض على زعماء الجبهة المعتدلين مثل حشانى، فأطلقت موجة من العنف سرعان ماسيؤدى إلى حرب أهلية حقيقية.

وبينما استحسن أعضاء النخبة العلمانية الحاكمة إلغاء الانتخابات، فإن سياسيين علمانيين معارضين آخرين، مثل حسين آيت أحمد، زعيم جبهة القوى الاشتراكية، وأحد خصوم الجبهة الإسلامية للإنقاذ، لاحظ أن الجزائر تتعرض لانقلاب «**إن لم يكن فى الشكل، ففى الحقيقة بكل تأكيد... إنهم لن ينجحوا فى إقناع أحد بأن وقف الانتخابات تقدم ديموقراطى**»(١٠١). وأدى أيضا إلى انتقادات منظمات حقوق الإنسان العالمية حول «انتهاكات حقوق الإنسان المتصاعدة» ودعوتها إلى إطلاق سراح عبد القادر حشانى ورباح كبير، من زعماء جبهة الإنقاذ « **ألقى القبض عليهم.... بسبب أعمال التعبير السلمى، وكذلك كل أولئك الذين تم القبض عليهم لممارسات تتضمن الخطب غير العنيفة أو الروابط التى لاتمارس العنف**»(١٠٢). إن المكاسب التى تحققت فيما بين ١٩٨٩ إلى ١٩٩١م مع انفتاح النظام السياسى - تقديم نظام التعددية الحزبية، إطلاق سراح السجناء السياسيين، رفع الرقابة على الصحف، إنهاء الاعتقال العشوائى والتعذيب - قد انتكست. وبينما كانت الجبهة الإسلامية للإنقاذ هى الهدف الأساسى للقمع الحكومى فقد تم إخراس المعارضة العلمانية أيضا (المفكرين، والسياسيين والصحفيين).

من المعارضة الشرعية إلى حرب العصابات:

تصاعدت الاعتقالات والمواجهات بين الحكومة والجبهة الإسلامية للإنقاذ. وإذ كانت الجبهة قد عملت فى البداية بوصفها معارضة مشروعة، وتخوض الانتخابات

وتفوز عن جدارة فى كل من الانتخابات البلدية والبرلمانية، فإن جبهة الإنقاذ قد حرمت من مكانها الذى فازت به بالانتخابات فى الحكم. وقد قادت هجمة العسكريين الجبهة الإسلامية للإنقاذ من المعارضة الشرعية إلى حركة مقاتلة وثورية فى بعض فصائلها. ومع وجود عدد كبير من القادة فى السجن أو فى المنفى، تبعثر التحالف. وحول القمع الحكومى جبهة الإنقاذ من حركة إصلاح إلى حركة ثورية منظمة كانت تحدث النظام من داخل النظام صارت حركة استقطابية، رد أتباعها على قمع الدولة وعنفها بأن انتقلوا من موقع الدفاع إلى موقع الهجوم وبذلك صاروا تهديداً عسكرياً.

وفى سيناريو يُذَكّر إلى حد ما بالإخوان المسلمين فى مصر أثناء حكم جمال عبدالناصر فى حقبة الستينيات، انقسمت الجبهة الإسلامية للإنقاذ إلى فصائل معتدلة وأخرى مقاتلة. إذ إن القمع والتعذيب أفرخ عصابات محاربة متطرفة. وإذ جاءوا من بين العناصر المتشددة فى الحركة الإسلامية الجزائرية، فإنهم رفضوا المشاركة فى العملية السياسية وتبنوا الجهاد المسلح، وعولوا على الإطاحة العنيفة بما اعتبروه حكومة فاسدة معادية للإسلام وقيام الدولة الإسلامية. فالجماعات المسلمة شبه العسكرية والسرية، وهم أعضاء سابقون فى جبهة الإنقاذ تشددوا بسبب الإنقلاب العسكرى والقمع الحكومى، والإسلاميون الآخرون مثل الجزائريين «الأفغان» الذين كانوا قد حاربوا فى أفغانستان خلال الاحتلال السوفيتى، ومثل حزب الله والجماعة الإسلامية المسلحة - كل هؤلاء بدءوا عهدهم الملىء بالعنف والإرهاب بالتفجيرات، والكمائن، والهجمات على ثكنات الجيش، وأقسام البوليس والسجون. وأدانت الجماعة الإسلامية المسلحة جبهة الإنقاذ بسبب اعتدالها، ورفضت أى حل وسط أو مصالحة، وضغطت من أجل شن الجهاد الشامل ضد الحكومة ومؤيديها من الجزائريين والأجانب والقوى الأجنبية. وأفرخت الجبهة الإسلامية للإنقاذ جناحًا عسكريًا، جيش الخلاص الإسلامى، الذى خاض نضالاً مسلحًا ضد النظام السياسى فى غيبة الحوار.

وبينما انتشر العصيان تدهور الموقف إلى حرب أهلية حقيقية، أطلق عليها بعض الموظفين الأمريكيين وصف «حرب قليلة الكثافة». وانحصر العسكريون والإسلاميون المسلحون فى قتال مميت. وهاجم المتطرفون وقتلوا ليس فقط موظفى الحكومة والعسكريين والشرطة ولكن المدنيين أيضا والمفكرين العلمانيين البارزين

والصحفيين والممثلين «والنساء غير المحجبات»، وتلميذات المدارس. وإذا كانت قوات الأمن ترى فى الذقن وغطاء الرأس رموزا للإرهاب الأصولى، فإن المقاتلين آنذاك كانوا يستهدفون النساء فى الملابس الغربية والمفكرين العلمانيين باعتبارهم رموزاً على استبداد الدولة ذات التوجه الغربى وقمعها. وصارت الجزائر العاصمة معسكراً مسلحًا «بها ١٥٠٠٠ من القوات التى جُلبت لمحاربة العدو الخفى»(١٠٣). وفى أواخر ١٩٩٣ وأوائل ١٩٩٤ خضعت كثير من المناطق الخارجية لسيطرة المقاتلين الذين بدا أنهم قادرون على أن يضربوا متى شاءوا. ولأن كلاً من العسكريين والإسلاميين المتشددين اشتبكوا بلا رحمة فى حرب لا يكبح جماحها مانع وقع المدنيون الأبرياء ضحية بينهما، فإن بعض العناصر المعتدلة فى الجبهة الإسلامية للإنقاذ حاولت أن تنأى بنفسها عن الأفعال الإرهابية التى تقوم بها جماعات مثل الجماعة الإسلامية المسلحة. وحينما قتل الجيش الجزائرى أحد قادة الجماعة الإسلامية المسلحة، وهو المعروف باسم جعفر الأفغانى، وعلى الرغم من أن قادة جبهة الإنقاذ أدانوا هذا الفعل، كانت هناك تقارير أنه وقع ضحية خيانة جماعة أخرى موالية لجبهة الإنقاذ. وفى الوقت نفسه، سرت إشاعات بأن الحكومة، التى كانت قد رفضت بإصرار فى الماضى أن تدخل جبهة الإنقاذ فى أى حوار وطنى، كانت تجرى محادثات مع عباس مدنى وعلى بلحاج(١٠٤).

وقد عسكت الهجمات على المدنيين أيضًا صراعًا طبقيا وثقافيًا. إذ إن الجبهة الإسلامية للإنقاذ والإسلاميين والآخرين، ممن اعتمدوا بشدة على العرب العاطلين، والطبقات الدنيا فى المدن، ستكون فى حال وصولها إلى السلطة مصدر خطر على سلطة وامتيازات النخبة الحضرية المتغربة المتعلمة المتحدثة بالفرنسية. وكانت هجمة العسكريين ومحاولة سحق جبهة الإنقاذ فى رأى كثيرين من داخل الجبهة ومن خبرتهم مرتبطة بالحفاظ على مصالح وأسلوب حياة النخبة العلمانية ذات التوجه الغربى فى الجزائر الذين كانوا عموما يؤيدون تدخل العسكريين. وتحول الصراع إلى جهاد بين العلمانية والإسلام، بين التغريب والأسلمة. وعلى أية حال، فإن هذه التعميمات حول مظهر القوى الاجتماعية المتنافسة لا ينبغى أن تحجب اختلاف وتنوع الاستجابات الجزائرية، من العلمانيين (الناطقين بالفرنسية وبالعربية، من النخبة ومن غير النخبة) الذين استهجنوا الحكم العسكرى إلى التأييد الذى نالته الجبهة الإسلامية للإنقاذ ليس من جانب الشباب العاطلين فقط ولكن

أيضا من المهنيين ذوى التعليم الحديث؛ الأطباء، المهندسين، المدرسين وحتى بعض عناصر العسكريين.

أدى التصاعد الحلزونى للعنف إلى تعميق الاستقطاب فى المجتمع. وانقسمت الحكومة والجيش، انعكاسًا للمجتمع الأوسع، إلى اتجاهين: أولئك المقتنعين بالحاجة إلى الحوار والمصالحة الوطنية، وأصحاب الخط المتشدد الذين استمروا فى تأييد القمع الكلى للجبهة الإسلامية للإنقاذ. وكان الاتجاه الأخير يتألف من نخب كثيرة تحركهم المصالح الذاتية والأيديولوجيا بنفس القدر «**كثيرون لديهم الكثير مما يخسرونه، وقفوا ضد المفاوضات الحقيقية بسبب أحط الأسباب ـ الطمع**»[١٠٥]. وبالإضافة إلى هذا، فإن فرق الموت المعادية للإسلاميين، مثل منظمة الشباب الجزائرى الحر والمنظمة السرية للدفاع عن جمهورية الجزائر، ظهرت إلى الوجود. وإذ يسود الاعتقاد بأن هذه الفرق مؤلفة من أعضاء سابقين فى قوات الأمن والقوات المسلحة، فإن هدفهم هو مواجهة «الإرهاب الأصولى» وأعلنوا مسئوليتهم عن الهجمات على الإسلاميين وقتلهم[١٠٦].

وقد أدت قوة وتهديد الإسلام السياسى إلى تصعيد التوترات العرقية ووجد الجيش نفسه محصورا بشكل مطرد بين جناحين، الإسلاميين والبربر. ويرجع تاريخ البربر إلى ما قبل قدوم الإسلام إلى شمال إفريقيا، وعلى الرغم من أنهم اعتنقوا الإسلام فقد ظلوا مستقلين ومخلصين بشدة للغتهم وثقافتهم. وإذ كانوا معادين للحكومة، وأكثر عداء للأصوليين، فإن زعماء البربر المناضلين من أمثال الدكتور سيد سعدى من مجلس الثقافة والديموقراطية أدانوا الحكومة ونادوا بالمقاومة المسلحة ضد ما اعتبروه إبادة أصولية للشعب الجزائرى[١٠٧].

من المصالحة إلى الاستئصال:

شهدت سنة ١٩٩٤م تزايداً دراميًا فى مستوى العنف والإرهاب، كما شهدت علامات على الاتصال الخفى بين الحكومة وقيادة الجبهة الإسلامية للإنقاذ فى السجن. ففى سبتمبر سنة ١٩٩٤م أطلقت الحكومة سراح عدد معلوم من قادة جبهة الإنقاذ ونقلت مدنى وبلحاج من سجن بليدة إلى الاعتقال فى منازلهم فيما بدا أنه

الخطوة الأولى على طريق اتفاق من خلال المفاوضات. وعلى أية حال، رفض مدنى أن يشارك فى حوار وطنى مالم تتم الاستجابة لشروط بعينها: «**إقامة حكومة «محايدة» حتى يتم انتخاب حكومة «شرعية»؛ إعادة الشرعية إلى الجبهة الإسلامية للإنقاذ، رفع حالة الطوارئ؛ إعلان عفو عام؛ وقف كل العمليات القضائية ضد الإسلاميين؛ وعودة الجيش إلى الثكنات**»(١٠٨). ورفض الرئيس اليمين زروال المطالب صراحة. وفى ديسمبر ١٩٩٤م ويناير ١٩٩٥م، انضم ممثلو جبهة الإنقاذ مع أحزاب المعارضة الجزائرية الأخرى (بما فيهم جبهة التحرير) فى قمة تحت رعاية جمعية سانت إيجيديو الكاثوليكية فى روما.

وتضمن الاتفاق المكون من أربع عشرة نقطة، والذى وقع عليه زعماء الجزائر الكبار من العلمانيين وغير الإسلاميين والإسلاميين والأحزاب، الدعوة إلى الحرية المدنية، ووضع نهاية لتدخل العسكريين فى السياسة، ورفع الحظر عن الجبهة الإسلامية للإنقاذ، وديموقراطية تعدد الأحزاب، وإعلان وقف نار من جانب واحد، والإفراج عن كل السجناء السياسيين، وإنهاء حالة الطوارئ بالجزائر، وعقد مؤتمر وطنى يؤدى إلى إجراء انتخابات حرة وتعددية. وامتدحت الولايات المتحدة الاتفاق، كما أن فرنسا المؤيدة للنظام الجزائرى، استجابت بشكل إيجابى. أما الحكومة الجزائرية، التى فرضها العسكريون وساندوها، فقد رفضت الاعتراف بالاجتماع أو حضوره، معتبرة أنه لم يحدث. وإذ صورته فى وسائل الإعلام على أنه استئناف للحروب الصليبية المسيحية، فقد أدانت الحكومة اقتراحات الاتفاق باعتبارها استسلامًا للإسلاميين، أما مدنى وبلحاج اللذان كانا قد أفرج عنهما ووضعا رهن الاعتقال فى منزليهما، فقد أعيدا إلى السجن وضغطت الحكومة بحربها لكى تستأصل الإسلاميين.

وعلى الرغم من أن أولئك الذين كانوا قد وقعوا الاتفاق «**كانوا يمثلون نسبة ٨٢ بالمائة من مواطنى الجزائر الذين صوتوا فى الجولة الأولى للانتخابات البرلمانية سنة ١٩٩١م، فالواقع أن أصواتهم أغرقت فى الحلول العنيفة المتزايدة على كلا الجانبين**»(١٠٩).

استمرت دوامة العنف على حين كانت غالبية الجزائريين محصورة بين المتطرفين الدينيين والعلمانيين، لاسيما الجماعة الإسلامية المسلحة وفرق الموت المرتبطة

ببعض جماعات العسكريين. كما أنها عمقت الحرب الثقافية بين المقاتلين العلمانيين والمقاتلين الإسلاميين، مما أسهم في استقطاب مطرد في المجتمع انحصرت فيه كتلة السكان المدنيين في الوسط. وأصرت الحكومة على منع المجتمع الدولي من الدخول إلى الجزائر (وسائل الإعلام، منظمات حقوق الإنسان ومندوبي الحكومات). وواجه ممثلو وسائل الإعلام الجزائرية التهديد بالاغتيال من المجموعات الإسلامية المتشددة مثل الجماعة الإسلامية المسلحة و«**خطراً مماثلاً من مختلف فصائل قوات الأمن**»(١١٠). وكل من الصحافة العالمية ومنظمات حقوق الإنسان، مثل منظمة العفو الدولية في تقريرها لسنة ١٩٩٧م بعنوان «الجزائر: السكان المدنيون محصورون في دوامة العنف» قد تعرفت بشكل متزايد على مصدرين قطبيين رئيسيين للعنف والإرهاب ـ المقاومة (الإسلامية) المسلحة وبعض الفئات داخل الجيش وقوات الأمن. وقد لاحظت منظمة العفو الدولية، في اتهام لم تجادل فيه السلطات الجزائرية. أنه على الرغم من أن معظم المذابح وقعت بالقرب من العاصمة «**فإنه لم يحدث في أية مناسبة أن تدخل الجيش أو قوات الأمن لوقف المذابح أو منعها أو للقبض على المسئولين عنها**»(١١١). وعلى الرغم من حقيقة أن كثيراً من أكبر المذابح (مثل ذبح ٣٠٠ من الرجال والنساء والأطفال في منطقة سيدي رئيس في ٢٨ أغسطس سنة ١٩٩٧م) وقعت في مناطق بالقرب من ثكنات الجيش وأقسام الشرطة، فلم يتدخل أحد. كذلك فإنه في حالات أخرى لم يقبض على أحد ولم يوجه الاتهام لأحد.

في ٥ يونيو سنة ١٩٩٧م أجرت الجزائر انتخابات برلمانية (مع استبعاد الجبهة الإسلامية للإنقاذ من المشاركة) وانتخبت أول جمعية لها تمثل تعدد الأحزاب منذ حصولها على الاستقلال سنة ١٩٦٢م. وفي غمرة الانتقادات من جانب مراقبي الأمم المتحدة والاتهامات «بالتزوير الجماعي» من جانب الأحزاب التي خسرت في الانتخابات، قامت حركة إسلامية هي حركة المجتمع من أجل السلام التي يقودها محفوظ نحناح، والمعروفة سابقًا باسم حماس، بالحصول على ثاني أعلى نسبة من الأصوات. (وحصل حزب النهضة، وهو حزب إسلامي آخر، على ٣٤ مقعدًا). وإذ وضعت حركة المجتمع من أجل السلام نفسها بوصفها بديلاً عصريا إسلاميًا معتدلاً لا يؤمن بالعنف، فإنها راقت في عيون أولئك الذين تعبوا من العنف ومن

الشدة الاقتصادية على السواء (وصلت البطالة إلى ٢٨ بالمائة من مجمل السكان العاملين) وكانوا يريدون بديلاً عن نظام الرئيس الذى يسانده العسكريون (وهو الجنرال السابق) اليمين زروال. وكسبت حركة المجتمع من أجل السلام ٦٩ مقعداً (بالمقارنة مع الـ ١٥٦ مقعداً التى حصل عليها حزب الرئيس زروال التجمع الديموقراطى الوطنى) من بين مجموع ٣٨٠ مقعداً من مقاعد البرلمان وحصلوا على أربع وزارات (من ٣٠ وزارة) وثلاثة مناصب سكرتير دولة فى الحكومة الجديدة.

وعلى الرغم من الانتخابات، استمر العنف والقتل وانتشر من المناطق الحضرية إلى المناطق الريفية وصار أكثر عشوائية، و امتدت الجماعات التى ترتكب العنف والإرهاب لتتعدى المعارضة الإسلامية المسلحة وقوات الجيش وقوات الأمن، عندما دخلت إلى الحلبة جماعات وميليشيات جديدة بدافع من السياسات المحلية، والصراعات العائلية والقبلية. وفى سلسلة من المفاجآت المذهلة، كشفت تقارير عن تحقيقات حكومية والقبض على موظفين محليين. وكان من بين أولئك الذين ألقى القبض عليهم، عُمَد ورجال شرطة، وبعض جماعات الدفاع عن النفس ممن عرفوا باسم «الوطنيون»، الذين اتهموا بالقتل، والاغتصاب، والسرقة، والفساد وعمليات الإعدام بدون محاكمة (وبعضها جرى فى أقسام الشرطة).

وكل من المعارضة الإسلامية والحكومة تفتت وصارت أكثر انقسامًا. وعلى النقيض من الجماعة الإسلامية المسلحة، التى بقيت ملتزمة بحرب شاملة لتحقيق أهدافها، فإن الجبهة الإسلامية للإنقاذ وجناحها المسلح وغيرها من الجماعات الإسلامية، التى كان بعضها قد انفصل عن الجماعة الإسلامية المسلحة، أعلنت وقف إطلاق النار وأفصحت عن رغبتها فى إقامة حوار مع الجيش. وقد أدى هذا القرار وعدم وجود أية نتائج ملموسة إلى تعميق الانقسامات داخلها. وفى الوقت نفسه، كان كل من الرئيس اليمين زروال ورئيس أركان الجيش مشتبكين فى صراع على السلطة. وبقى الجيش منقسمًا بين الضباط الراغبين فى الحوار والضباط الاستئصاليين، أى الفئات المتطرفة من العسكريين الذين عارضوا أى شكل من أشكال المصالحة الوطنية. وإذ كانوا يعتقدون أن الاستقرار الوطنى يتطلب استئصال كل المعارضة الإسلامية، فإنهم (مثل المعارضة الإسلامية المتشددة) استخدموا الاغتيال والإرهاب وسيلة لتحقيق أهدافهم.

تركيا : العسكريون والدفاع عن العلمانية

هل هى علمانية متشددة أم إسلام متشدد؟

على امتداد الشطر الأكبر من السبعينيات والثمانينيات، قدمت تركيا المثل العلمانى لأولئك الذين نظروا إلى الإحياء الإسلامى بحذر وريبة. وأيا ما كان يبدو أنه يجرى فى مناطق أخرى من العالم، فإن العارفين ببواطن الأمور اتفقوا على أن العلمانية التركية محصنة ضد «التهديد» الذى يشكله الإسلام السياسى. ومع انهيار الاتحاد السوفيتى، خاف كثيرون من التأثير الإسلامى لإيران والعربية السعودية وباكستان، وأخطار النشاط الإسلامى فى دول وسط آسيا المستقلة حديثًا، وحبذوا النموذج العلمانى التركى، الذى كان يُشار إليه أحيانًا باعتباره «علمانية مسلمة» أو «إسلام علمانى». وهناك عاملان بدا أنهما السبب فى منع تركيا من أن تكتسحها الموجة الإسلامية التى ظهرت وكأنها تتحرك عبر معظم مناطق الشرق الأوسط والعالم الإسلامى الأوسع :

١ ـ الذكرى المبجلة وتراث أتاتورك (١٨٨١ ـ ١٩٣٨م) وتقاليده ومؤسساته العلمانية القوية.

٢ ـ الدور الذى يزعمه الجيش لنفسه باعتباره «حامى الجمهورية العلمانية» أى المدافعين عن الأيديولوجية العلمانية واستقرار الدولة. وبحلول سنة ١٩٩٦م، على أية حال، كان لتركيا العلمانية أول رئيس وزراء من التيار الإسلامى، هو نجم الدين أربكان، كما أن أكثر من اثنتين وثمانين مدينة انتخبت عُمَدًا إسلاميين فى الانتخابات التى حصد فيها حزب الرفاه، وهو حزب إسلامى، ٢١ بالمائة من الأصوات. وبحلول ١٩٩٧م كان أربكان قد أجبر على الخروج من الحكم تحت وطأة المؤسسة العسكرية التركية. ومثلما هو الحال فى أجزاء أخرى من العالم الإسلامى، كانت التغيرات التى طرأت على السياسة والمجتمع التركى نتاجًا لكل من الاقتصاد السياسى والثقافة السياسية.

العلمانية والإسلام والدولة التركية :

تم خلق تركيا الحديثة كدولة علمانية . إذ إن أتاتورك قوض أركان الدين وألغى السلطنة والخلافة ، واستبدل الشريعة بنظام قانونى علمانى مستوحٍ من الغرب وأغلق العديد من المؤسسات الدينية . وحلت محل الخلافة جمهورية علمانية تكرست علمانيتها بدستور سنة ١٩٢٤م ، وحزب حاكم واحد (حزب الشعب الجمهورى الذى رأسه أتاتورك) وجيش قوى . وأدى قيام نظام سياسى متعدد الأحزاب والديموقراطية سنة ١٩٥٤م إلى إتاحة مساحة أوسع للدين . وبُنيت المساجد وتم إصلاح المساجد القائمة ، وأعيد فتح الكلية الإسلامية فى جامعة أنقرة ، وتم رفع الحظر الذى كان مفروضًا على إذاعة المواد الدينية ، كما أعيد تقديم الدروس الدينية فى المدارس . وسمح للطوائف والطرق الصوفية بالعمل ، وعاد المؤذن من جديد إلى دعوة المؤمنين إلى الصلاة باللغة العربية (وهى الممارسة العالمية فى الإسلام) بدلاً من اللغة التركية وتم رفع القيود التى كانت مفروضة على الحج . وبحلول سنة ١٩٨٢م أرسلت تركيا ثالث أكبر جماعة حجاج إلى مكة .

كانت العلمانية قد فرضت من أعلى على يد أتاتورك ونخبة أقلية حضرية حاكمة (موظفين مدنيين وعسكريين ومفكرين) . وانعكست حقيقة الفجوة بين النخبة العلمانية الكمالية فى تركيا والجماهير التركية ، الذين ظل الدين بالنسبة لهم قوة كامنة ، فى غياب أى التزام قوى بالديموقراطية . **إذ كان مبدأ الديموقراطية يأتى فى المرتبة الثانية بعد علمانية الدولة، وهى علمانية متشددة يفرضها نظام سياسى يقوم على الحزب الواحد. ووفقا لملاحظة نيلوفر جول : «كانت الديموقراطية غائبة فى المبادئ الستة المؤسسة [الجمهورية، الوطنية، الشعبية، الدولة، العلمانية والإصلاح الثورى] للجمهورية التركية كان هذا التنظيم من توابع الشكوك التى ساورت النخبة الحاكمة من أن سيادة الشعب قد تؤدى إلى سيادة الإسلام»**(١١٢) .

وقد جلبت العوامل السياسية والاقتصادية فى الخمسينيات والستينيات نماذج جديدة للتطور وفرضت مناخًا صار فيه حضور الإسلام أكثر وضوحًا فى المجتمع . إذ إن التحرر السياسى فى الخمسينيات الذى قدمه الحزب الديموقراطى بعد أن هزم حزب الشعب الجمهورى سنة ١٩٥٠م ، كان علامة على فشل الكمالية فى أن

تضرب بجذورها فى المجتمع : «كانت المدن والبلدان الكبيرة فقط هى التى أفادت فى ظل الكمالية وطورت طبقة صغيرة ملتزمة بها. وظل الريف على حاله لم تمسه فوائد التعليم الحديث، ولم تنم معرفة القراءة والكتابة سوى بمعدل بطىء»(١١٣). وقام الحزب الديموقراطى الذى استمد التأييد من القرى وجماهير الريف بإدخال ثقافتهم الإسلامية الحية فى التيار الرئيسى للسياسة. وعلى أية حال، كان أكبر مشهد للإسلام فى الحياة العامة فى البداية مشهداً دينيًا ثقافيًا وليس ظاهرة سياسية، مؤلفًا من أفراد وجماعات (مفكرين، وطرق صوفية ومنظمات ثقافية) كانت تسعى إلى إحداث تجديد دينى وأخلاقى فى المجتمع. وكان معظمهم غير مُسيَّسين من الطرق الصوفية (النقشبندية، القادرية والتيجانية) إلى أتباع سعيد نورسى، وهو مفكر دينى بنى منظمة على اتساع الوطن ولها فروع دولية. وأيا كانت درجة اختلاف كل منها عن الأخرى، فإنها جميعًا كانت تنتقد العلمانية التركية وأعادت تأكيد مركزية الإسلام. وقد أنتج التطور الاقتصادى الجديد أيضًا جماعة جديدة من المديرين والتكنوقراط. وعلى النقيض من العلمانية المتشددة الثابتة لدى النخبة العسكرية البيروقراطية (على الرغم من أنهم أيضا قد تلقوا تعليمًا حديثًا)، فإن أولئك المديرين تمسكوا بالإسلام باعتباره مؤثرًا يشكل حياتهم. وبحلول الستينيات، فإن التصنيع السريع، والتطور الاقتصادى الدولى، والخلع الاجتماعى وسياسات اليسار، والخوف المتزايد من تهديد شيوعى - كل هذا أسهم فى تسييس الإسلام.

وأخذت الاستجابة الإسلامية فى الستينيات شكل نشاط سياسى أكثر علنية. وكان أبرز مثال على ذلك حركة بدأها نجم الدين أربكان سنة ١٩٧٠ (١٩٢٦-) فى قونية. وهو مهندس درس بجامعة إستنبول التقنية وحصل على درجة الدكتوراه من جامعة آخن الفنية بألمانيا، ومزج بين الأكاديمية والعمل والسياسة فى حياته. وصار أستاذًا بجامعة إستنبول الفنية سنة ١٩٦٥م وأسس وأدار مصنعًا للآلات. كما خدم فترة قصيرة مديرًا عامًا للاتحاد التركى لغرف التجارة والصناعة سنة ١٩٦٩ قبل أن يتفرغ تمامًا للسياسة.

كان أربكان يمثل بروز بديل جديد للنخبة القديمة. فهو ينحدر من عائلة مسلمة ثرية محافظة فى الأناضول. وإذ تلقى تعليمًا حديثا وكانت ميوله إسلامية، فقد كان

ملتزمًا بوطنية تركية تقوم على أساس التقاليد التركية ـ العثمانية ، أى تركيا مستقلة اقتصاديًا وثقافيًا عن الغرب ، الذى ربط بينه وبين التدهور والفساد الأخلاقى . وواصل القول بأن الاعتماد الأعمى على الغرب هو الذى سرق من تركيا هويتها وقوتها . وكما لاحظ بعض مستشاريه :

«وهكذا فإن الأوربى يجعلنا نقلده بشكل أعمى وبدون أى فهم، حبسنا فى قفص القرود الذى يملكه، ونتيجة لهذا أجبرنا على أن نترك شخصيتنا ونبلنا. ومعنى هذا أنه نجح فى ذلك لأنه استخدم عملاء جندهم من الداخل، شعروا بالدونية واشمأزوا من أنفسهم، وأجبر التركى على الركوع وهو الذى لم يستطع هزيمته على مدى القرون بالحملات الصليبية والضربات الخارجية»[١١٤] .

وإذ كان أربكان نشيطًا على الصعيد السياسى فى الستينيات تم انتخابه فى الجمعية الوطنية سنة ١٩٦٩م وأنشأ حزب النظام الوطنى سنة ١٩٧٠م . وركز برنامج حزب النظام الوطنى على الإبداع التكنولوجى والتصنيع السريع ، وتجديد المجتمع روحيًا وأخلاقيًا . وكان الحزب يبشر بالخلاص المادى والروحى لأولئك الأتراك (صغار رجال الأعمال والعمال والمهنيين والمفكرين الإقليميين) الذين كانوا قد باتوا ضحايا التطور السريع والشركات التى تحل محل الاستيراد ، والهجرة الجماهيرية إلى المدن ، والشيزوفرينيا الثقافية التى رسَّبها المجتمع الحضرى العلمانى الحديث . وانتقد أربكان عدم التوازن الاجتماعى والظلم فى المجتمع التركى : **«إن الآلية الاقتصادية تعمل لصالح التجار فى المدن الكبيرة وليس تجار الأناضول سوى أبنائهم بالتبنى. ونصيب الأسد فى حصص الاستيراد محفوظة لتجار ثلاث أو أربع مدن»**[١١٥] . كان التزام أربكان بالتطور الصناعى والاقتصادى والتكنولوجى ، الذى يضرب بجذوره فى ثقافة تركيا الإسلامية وقيمها ، ممزوجًا بدعوة إلى الديموقراطية فى وقت عانى فيه الكثيرون من تجربة القمع تحت الحكم العسكرى . وقد تساءل البعض عما إذا كان هذا الالتزام بالديموقراطية مجرد التزام سياسى ونفعى[١١٦] . وعلى مرِّ السنين ، على أية حال ، استمر أربكان والأحزاب الإسلامية التى أسسها فى الإعراب عن رغبتهم فى خلق تركيا حديثة ، ديموقراطية ، صناعية ، وعادلة اجتماعية .

وإذ تم حظر حزب النظام الوطنى سنة ١٩٧١م على أيدى العسكريين، فقد أعيد تنظيمه بعد ثمانية عشر شهراً تحت اسم حزب الخلاص الوطنى، ومرة أخرى كان الحزب قائمًا على قاعدة تمزج بين التصنيع السريع والإصلاح الدينى ـ الأخلاقى. ولأن حزب الخلاص الوطنى كان يلقى باللوم على التأثيرات الثقافية الأجنبية فى اضمحلال الإمبراطورية العثمانية، فقد وجه انتقاداته إلى أحزاب تركيا السياسية الرئيسية «أعضاء النادى الغربى»، لأنها سقطت فى الفخ نفسه. وإذ شغفوا بحضارة غربية مجردة من الإيمان والأخلاق، فإنهم كانوا عاجزين عن رسم طريق للتصنيع السريع ينبغى أن يقوم على أساس من المنابع الثقافية الأصيلة والمحلية. ولم يتحد حزب الخلاص الوطنى بشكل مباشر شرعية الدولة الكمالية، كما أنه لم يسع إلى الإطاحة بها ولكنه نادى بمساحة للدين داخل علمانية الدولة الوطنية والمجتمع التركى لكى يعيد تأكيد ومواءمة عقيدته وقيمه الإسلامية. وهكذا كانت أيديولوجية أربكان وحزب الخلاص الوطنى قائمة على أساس من إحساس قوى بالوطنية التركية والهوية الإسلامية، ومعاداة الشيوعية، والعداء للتبعية للغرب.

ولم يكن إنجاز حزب الخلاص الوطنى مؤثراً بأى حال من الأحوال، إذ إنه نجح فى الحصول فقط على ١١,٨ بالمائة من الأصوات سنة ١٩٧٣م و٨,٦ بالمائة سنة ١٩٧٧م. وعلى أية حال، فإنه فى منتصف السبعينيات، كانت المقاعد التى بحوزة أربكان فى البرلمان كافية لأن يشارك فى ثلاث حكومات ائتلافية؛ كما خدم نائبًا لرئيس الوزراء فى الحكومات الثلاث جميعًا[١١٧]. وفيما بين سنة ١٩٧٣ وسنة ١٩٨٠م وجد أعضاء حزب الخلاص الوطنى ومؤيدوهم طريقهم إلى داخل البرلمان، ومكاتب الحكومة والتعليم والأعمال. واستولى العسكريون على السلطة فى انقلاب سبتمبر ١٩٨٠م وحلوا البرلمان وجميع الأحزاب السياسية. ولم يتعرض أربكان وقادة حزب الخلاص الوطنى (على عكس زعماء الأحزاب الآخرين) للاعتقال فقط ولكنهم حوكموا أمام محاكم عسكرية أيضًا. ومثلما هو الحال فى جميع تدخلاتهم، زعم العسكريون أنهم يدافعون عن علمانية أتاتورك. وهكذا فإن أحد التبريرات التى قدمت لتبرير الانقلاب كان **«تهديد الإسلام المتشدد المتجسد فى حزب الخلاص الوطنى الذى يقوده أربكان»**[١١٨]. وإذ اتهم قادة حزب الخلاص الوطنى بأنهم يهدمون العقائد العلمانية الأساسية للجمهورية التركية، فقد صدر

الحكم ببراءتهم فى نهاية المطاف . وعلى أية حال ، فإنه تم احتجاز أربكان فى الثكنات العسكرية على مدى مايقرب من ثلاث سنوات .

فى سنة ١٩٨٣ ، التى شهدت عودة إلى السياسات المدنية والتعددية الحزبية ، أسس أربكان حزبًا يخلف حزب الخلاص الوطنى المحظور هو حزب الرفاه . ويعكس اسمه مهمته فى خلق مجتمع أكثر عدالة اجتماعية عن طريق زيادة ثروة البلاد والتأكيد على توزيع أكثر مساواة للموارد . وكان لحزب الرفاه أن يصير حزبًا جماهيريًا حديثًا ، والحزب الوحيد الريفى الذى شهدته تركيا فى تاريخها . فقد بلغ أعضاؤه أربعة ملايين ، كانوا من سكان المدن الكبيرة والأقاليم على السواء ، وفى ظل قيادة أربكان الوحيدة والقوية ، كان حزب الرفاه أبعد ما يكون عن الكتلة الأحادية . فقد كان يضم المهنيين والعمال ، وأعضاء هيئات التدريس والطلاب ، وقادة المنظمات وعمال المصانع ، الرجال والنساء ، والتوجهات الإسلامية التقدمية والمحافظة على السواء . وكان التأييد يأتيه من الطبقة الوسطى الصغرى والطبقة الوسطى ممن تلقوا تعليمًا حديثًا ولكنهم يحافظون على خلفياتهم الدينية الإقليمية المحافظة[١١٩] . ولم تكن الغالبية من خلفيات إقليمية محافظة غير متعلمة ولكنهم كانوا من خريجى مدارس الدولة العلمانية حيث درسوا العلوم والتكنولوجيا والفكر الغربى . ولم يكن الدعم المالى للحزب يأتى فقط من الأعضاء ولكن من العاملين بالخارج ومن المؤيدين .

الإسلام فى العملية السياسية :

أسهمت القوى الأخرى فى المجتمع أيضا فى صورة الإسلام الصاعدة فى المجتمع التركى . ومن بواعث السخرية أن القوى التى تصف نفسها بأنها المدافعة عن العلمانية ـ العسكريين ، والرئيس المنتخب تورجوت أوزال ، الذى كان عضواً سابقًا فى حزب الخلاص الوطنى ـ كانوا هم المسئولين عن الانفتاح الجديد . ففى غضون سنوات ثلاث (١٩٨٠ ـ ١٩٨٣ م) بعد الانقلاب الذى قام به العسكريون استخدموا الدين جزءاً من برنامجهم التحررى وجزءاً من سياستهم الخارجية . ومن بين تنازلاتهم ، كان تقديم التعليم الدينى فى مدارس الدولة وإعادة التأكيد على هوية تركيا الإسلامية فى السياسة الخارجية . وعلى الرغم من أن وجود الدين قد تنامى

وانتشر، فإن الدولة كانت تأمل فى أن تسيطر على تعليم الدين (المدرسون والمناهج) وهكذا فإن «نوع» الإسلام (المعادى للأصولية أو غير الأصولى) الذى كان يتم تدريسه، يستخدم الدين لتقوية النسيج الأخلاقى للمجتمع، ويواجه تأثير اليسار (الشيوعى والماركسى) ويوجه جهوده لتقوية «سياستها الخارجية الإسلامية» أى العلاقات الاقتصادية والأسواق فى البلاد المسلمة.

وقد أدى انتخاب تورجوت أوزال وحزبه الوطن الأم فى مايو سنة ١٩٨٣م إلى تقوية منحى السياسة التحررية التى كانت تتضمن اقتصاد السوق الحرة، وكذلك التأكيد الأكبر على ثقافة تركيا الدينية وقيمها. وكان أوزال (١٩٢٧ - ١٩٩٣م) مثل أربكان، مسلمًا ممارسًا، تخرج من جامعة إستنبول التكنولوجية، وعلى مدى فترة فى السبعينيات كان عضوا فى حزب الخلاص الوطنى. وكان مثل أربكان يؤمن بأن الإسلام قد ظل جزءاً أساسيًا من ثقافة تركيا وهويتها. وعلى أية حال، فعلى النقيض من أربكان كان يحبذ العلاقات الحميمة مع أوربا والغرب على المستوى السياسى والاقتصادى، مؤكداً على أن الأناضول تشترك فى جذور التاريخ والحضارة الأوربية (حضارة يهودية - مسيحية - إسلامية) ومؤكداً على دور تركيا كجسر بين أوربا وآسيا، بين العالم المسيحى والعالم الإسلامى[١٢٠]. وكانت تركيا عضواً مهما فى كل من حلف شمال الأطلنطى ومنظمة المؤتمر الإسلامى على السواء. كذلك أكد أوزال وعمل جاهداً للحصول على حق تركيا فى أن تكون عضواً بالاتحاد الأوربى.

بعد انتخاب حزب الوطن الأم سنة ١٩٨٤م أكد الجنرال كينان إيفرين، ورئيس الوزراء أوزال أهمية القيم الدينية. وحضر إيفرين سنة ١٩٨٤م اجتماع منظمة المؤتمر الإسلامى بصفته رئيسا لتركيا. وعلى أية حال، كانت سياسات تورجوت أوزال هى التى أسهمت بأكبر قدر فى إضفاء الشرعية على الإسلام السياسى. وإذ تبنى أوزال خليطًا من الوطنية والإسلام، فإنه أكد من جديد على تراث تركيا الإسلامى باعتباره مصدراً أوليًا للهوية التركية والوحدة والمجتمع التركى وباعتباره أيضا ثقلاً فى مواجهة اليسار وتأثيراته داخل حدود الدولة التركية العلمانية: **«إن ما يصون، بل ما يؤدى إلى وحدتنا وتماسكنا هى حقيقة أننا جميعا مواطنون فى الجمهورية التركية... إن دولتنا علمانية. ولكن الذى يصون وحدة أمتنا، ويخدم بأقوى الطرق**

فى الحفـاظ على تماسكنا الوطنى ويلعب الدور الأسـاسى هو الإسلام»[١٢١]. وقرر الدين مـادة إجبـارية بالمدارس الابتدائيـة والثانوية. وكـانت مدارس إمـام-خاطب (وهى مدارس تعليم الأئمة والخطباء) قد لقيت الاعتراف بأنها مدارس عليا، ومن ثم يتمكن خريجوها من التأهل للالتحاق بالجامعة والوظائف فى الحكومة والقطاع الخاص. ونتيجة لهذا وجد الكثيرون طريقهم إلى داخل الحكومة، حيث خدموا فى الإدارة ووزارتى التعليم والثقافة. وسمح أوزال بإقامة البنوك الإسلامية وغيرها من المؤسسات المالية. وزاد ظهـور الإسـلام بشكل مطرد فى المنشـورات والمؤسسـات والطقوس. وقـدمت «الديانت» التى تشرف على المنشـورات الدينيـة، والمسـاجد، ومدارس القرآن، تقـريرا عن زيادة من ٢ مليون نسـخة لثلاثين مطبـوعة دينيـة سنة ١٩٧٩م إلى ٥,٧٠٢,٠٠٠ نسخة لثلاث وخمسين مطبوعة سنة ١٩٨٢م؛ وعدد مـدارس القـرآن زاد من ٢٦١٠ سنة ٧٩-١٩٨٠م إلى ٤٧١٥ سنة ٨٨-١٩٨٩م وطلابها زادوا من ٦٨٤٨٦ إلى ١٥٥٤٠٥؛ وزاد عدد الأتراك الذين يقومون بالحج من ١٠٨٠٥ سنة ١٩٧٩م إلى ٩٢٠٠٦ سنة ١٩٨٨م[١٢٢].

وظهرت على السـاحة مجموعة متنوعة من الجمـاعات ذات توجه إسلامى، وكثير منها غير سياسى، لكى تقوم بعملية تجديد دينى للمجتمع. ولعبت الطرق الصوفية مثل النقشبندية والنوركوية دوراً ذا أهمية خاصة. ولأن النقشبندية كانت متنشرة فى جميع أرجاء تركيا (وعلى المستوى الدولى فى الواقع) هى والطريقة النوركـوية، فقـد خلقتـا شبكة واسعـة نشطة فى الأعـمال، ووسـائل الإعـلام الجماهيرية، والتعليم وخدمات الرعاية الاجتماعية. وماتفرع عنهما، مثل جماعة فتح الله جولين «فتح الله سى»، صارت قوة دينية واجتماعية رئيسية[١٢٣]، وكان فتح الله جولين مفكراً ومن أتباع سيد نورسى، وهو يمثل حركة وطنية إسلامية ولكنها غير سياسية[١٢٤]. وفى السياق التركى الذى يتصاعد تسييسه، حاولت جماعته أن تتخذ مساراً وسطاً بين العلمانيين المتشددين والإسلاميين مثل حزب الرفاه. وسعت إلى تمييز نفسها عن «الأصوليين». وكانت حركة جاذبة أكثر منها حركة طاردة، تحاول تحقيق التوازن بين العديد من الهويات والمصالح. وإذ ركّز على كل من الوطنية الدينية والعلمانية، التعليم الحديث والتعليم الدينى، والعلوم والتكنولوجيا، والشرق والغرب، فإن جولين وجماعته ساروا على خط رفيع،

واعترفوا فى حذر بأهمية أتاتورك، وعبروا عن احترامهم للعسكريين، وحذروا من مخاطر الدين المسيس. وتم توصيل رسالة الجماعة على نحو فعال من خلال جريدتهم «زمان» واسعة الانتشار، ومحطة تليفزيون رئيسة، ودور النشر. وعلى مدى الثمانينيات كلها مدَّت جماعات «نكرو» من أمثال «فتح الله سى» وحزب الرفاه وجودها إلى القطاع الاقتصادى من خلال شركات كبيرة، وبنوك، وبيوت الاستثمار، وشركات التأمين، وسلسلة المتاجر. وتغير البناء الطبقى لهذه المنظمات الإسلامية بشكل كبير عندما صارت عضويتها تشكل نخبة مضادة (فى مواجهة النخبة العلمانية المتغربة الراسخة) فى الأعمال، والحكومة، والتعليم كما كانت منتشرة بين العمال الفقراء. وكانت مشروعاتها التعليمية (بناء المدارس والجامعات والمدن الجامعية لخدمة عشرات الألوف من الطلاب، ونشر الكتب وتوزيعها، والإشراف على المنح التعليمية، وتقديم المساعدات المالية) ذات جاذبية عظمى، تشد الأعضاء والمتطوعين وتؤثر بشدة على الجيل التالى من المهنيين. وهم غالبا مايمزجون المصالح الدينية والتعليمية ومصالح العمل سويًا فى تركيا والخارج. وبالمساعدة المالية من أعضاء المجتمع المتضامن، خلقوا شبكة واسعة الامتداد من المدارس فى جميع أرجاء تركيا وأسسوا أكثر من خمسمائة مدرسة عالية فى وسط آسيا والبلقان والقوقاز[١٢٥].

وعلى الرغم من أن الكثيرين يرون فى جولين ممثلاً لـ «إسلام معتدل»، فإن مزاعمه الدينية والصوفية، وسياساته، ونقده الصريح لقيام حزب الرفاه بتسييس الإسلام جلب عليه انتقادات زعماء حزب الرفاه على أسس دينية وسياسية أيضا. وظل كثيرون من العلمانيين المتشددين (فى الجيش وأوساط المثقفين) أيضا على قلقهم وشكوكهم، وغالبًا ماربطوا بين جماعة جولين وحزب الرفاه وغيرها من الجماعات الأكثر تسييسًا وكانوا يشيرون إليهم باعتبارهم إسلاميين.

وقد أسهم استخدام تورجوت أوزال الإسلام فى الثمانينيات، والمناخ الأكثر انفتاحًا الذى ساعد الطرق الصوفية وغيرها من الجماعات ذات التوجه الإسلامى على النمو، فى تصاعد عملية تسييس الإسلام. وانعكس هذا على حظوظ حزب الرفاه. فعلى الرغم من أن حزب الرفاه حصل فقط على ٧,٢ بالمائة من الأصوات سنة ١٩٨٧م، فإنه بحلول سنة ١٩٩١م كانت حظوظه قد بدأت فى التغير وحصل على ١٧,٢ بالمائة فى الانتخابات الوطنية.

طريق حزب الرفاه إلى السلطة:

أعقبت موت أوزال المفاجئ سنة ١٩٩٣م فترة انتقالية أفاد أثناءها حزب الرفاه من إخفاقات الدولة، ومن المعارك الشرسة على القيادة السياسية لتركيا، وزعامة حزب الرفاه المخلصة. وقد تسبب انفتاح الاقتصاد فى تباطؤ النمو الاقتصادى، كما رفع معدلات التضخم من ٦٠ إلى ١٠٠ بالمائة وزاد من حجم الدين الوطنى. وعلى حد ملاحظة جينى هوايت:

«لقد طالت تكاليف السياسات الجديدة كثيرين، وأفاد منها عدد قليل. ومثلما هو الحال فى بلاد أخرى كان تقديم اقتصاد السوق المفتوحة مصحوبًا بعدم عدالة اجتماعية اقتصادية متزايدة. والتناقض واضح فى المدن بشكل خاص، التى يشارك فيها الأغنياء جماهير المهاجرين من الريف... وعدم المساواة الاقتصادية الفاضح حفز الجماعات الإسلامية التى تبشر بالعدالة الاجتماعية وبإنهاء المحسوبية والفساد»(١٢٦).

وقد استطاع حزب الرفاه أن يخوض بكفاءة فى سياسات المعارضة، منتقدًا فشل الحكومات السابقة لحزب الوطن الأم وحزب الحقيقة فى حل مشكلات تركيا الاقتصادية والاجتماعية أو وقف مد الفساد وعدم الكفاءة الاقتصادية - وهى تهمة كان الكثيرون من خارج صفوف حزب الرفاه يوافقون عليها. ومثلما لاحظ أحد المعلقين سنة ١٩٩٦م **«يمكن أن نأخذ حزب الرفاه على أنه ثمرة فشل أداء اليمين التركى، الذى كان فى السلطة معظم الوقت خلال فترة التعددية الحزبية. ومع قاعدة سلطة متزايدة الاتساع تتضمن أصوات الاحتجاج لأولئك الذين عانوا فى ظل شروط السوق التنافسية منذ سنة ١٩٨٠م، فإن حزب الرفاه هو أخطر منافس لكل أحزاب اليمين»**(١٢٧).

كان حزب الرفاه وكيلاً صادقًا وفعالا للتغيير، ونموذجًا للتنظيم الفعال والكفاءة، وناقدًا جسورًا لعدم كفاءة وانعدام حساسية وفساد الحكومات والأحزاب التركية، على حين كانت استجابته واضحة للحاجات الاجتماعية الاقتصادية لفقراء المناطق الحضرية. وقد أفاد من عدم مقدرة الزعماء السياسيين الوطنيين على التسامى فوق سياسات المنازعات المريرة والدخول فى تحالف بناء، وهو نظام يتسم

بعدم الكفاءة والفساد فى أعلى مستويات الحكم . وكان حزب الرفاه هو الحزب الوحيد الذى قدم بديلاً بسجل واضح من الاستجابة الفعالة لحاجات المجتمع . إذ إن تناوله الشمولى - فهم شامل للإسلام - أنتج الانتقادات ضد السياسات التركية والمجتمع التركى . وكانت رسالته عن فساد الحكومة ، والتطور الاقتصادى ، والمدارس ، والفقر والوظائف والإسكان والبيئة مثلما كانت عن العقيدة والممارسات الدينية . وإذ ضم حزب الرفاه الثقافة والقيم الدينية لدى الجماهير فإنه قدم إحساسًا بالهوية المشتركة والمجتمع المشترك فى الضواحى الجديدة والمتغربة غالبًا بالمدن الكبيرة . وعمل متطوعو الحزب بلا كلل للوصول إلى الآخرين بمساعداتهم ، ولجمع الأصوات مع وعود بمجتمع أكثر عدالة اجتماعية ومستقبل أفضل(١٢٨) . وخلق حزب الرفاه نظامًا حركيًا للرعاية والحماية الاجتماعية ، والمساعدة المتبادلة والالتزام المتبادل ، وقدم المساعدة للمهاجرين القادمين من البلدان الصغيرة والريف إلى مناطق الحضر للحصول على فرص العمل والطعام والسكن والرعاية الصحية والفرص التعليمية .

كانت النساء جزءاً من تنظيم حزب الرفاه ونشاطه (مثلما كن فى جماعات إسلامية أخرى كثيرة) وغالبًا ما يتم تمييزهن باختيارهن للزى «الإسلامى» أو«المسلم» بدلاً من الطرز الأوربية . إذ كانت الكمالية قد فرضت تعريفها الواحد للحداثة ؛ وكان هذا التعريف يتضمن تعريف نموذج المرأة التركية العصرية . ووجدت النساء الأكثر تقليدية أنه من الصعب الحفاظ على هويتهن ولباسهن الأكثر تمايزاً والتزاما بتعاليم الدين مع التحديث . ومثلما حدث فى بلاد مسلمة أخرى ، صارت ملابس النساء رمزًا ضمنيًا فى النضال من أجل الدفاع عن الهوية الوطنية أو إعادة تعريفها . وفى تركيا ، كانت ملابس النساء بمثابة شهادة على إيمانهن ورمزا على النظام الأخلاقى الاجتماعى الذى يسعى إليه الإسلاميون داخل مجتمع علمانى حديث . ولم ينظر إليه قط على أنه اختيار بين الإسلام والحداثة أو الإسلام والعلمانية ، وإنما باعتباره جهداً لتحديد نموذج بديل يستلهم الإسلام لكى تكون امرأة تركية عصرية : **«لبناء أسلوب إسلامى فى الحياة داخل نظام علمانى، وبذلك جعل الإسلام ممارسة اجتماعية حية»**(١٢٩) . وكثير من النساء ذوات التوجه الإسلامى تجسدن نوع « أنوثتهن» ويرغبن فى تحرير النساء من قيود المجتمع الأبوى

وإعادة تعريف دور النساء بطريقة تمزج دورهن الثقافى فى العائلة بحقهن فى التعليم والتوظيف والنشاط السياسى. وهن ينشرن مجلات مثل «المرأة والأسرة» و«الحرف» التى تضع جذور الإصلاح داخل الإطار الإسلامى. وهكذا فإن مكانة المرأة المسلمة ودورها ليس مجرد مسألة دينية، ولكنه موضوع سياسى واجتماعى.

كان نمو النزعة الإسلامية والحضور المتزايد والقوة الانتخابية لحزب الرفاه قد صار أشد وضوحًا من خلال النساء اللاتى يرتدين أشكالاً جديدة من الزى الإسلامى. ومابدأ على سبيل الفضول صار باطراد أكثر شيوعًا فى المناطق الحضرية وداخل الحرم الجامعى عندما صارت النساء الإسلاميات وملابسهن أكثر عصرية، مع وجود المحلات والبوتيكات والمجلات التى تتبارى فى هذا. وقدم حزب الرفاه المساعدة لأولئك الراغبات فى ارتداء الزى الإسلامى وقدم مساكن للطلاب قرب الجامعات للنساء المسلمات ذوات العقليات المتشابهة ممن يرغبن فى العيش سويًا. ولعبت النساء المتطوعات دورًا رئيسيًا فى تنظيم المناطق الريفية وفى تقديم الخدمات الاجتماعية، وعقد المؤتمرات وتنظيم المناسبات الاجتماعية للقاء، ومساعدة، وتقديم الأخريات إلى الحزب وقيادته. وعلى الرغم من مركزية مشاركتهن فإن الملاحظ أن النساء لم يكن يحملن بطاقات الحزب.

ومن الناحية الأيديولوجية، كان أعضاء حزب الرفاه يتدرجون من أولئك الذين كانوا يسعون إلى تحقيق مساحة أكبر للإسلام داخل دولة تركيا العلمانية إلى أولئك الذين كانوا يرغبون فى إقامة دولة إسلامية فى نهاية المطاف. وكانت نزعة المحافظة الدينية لدى البعض تنافسها عقلية تكنوقراطية تقدمية ونزعة إصلاحية لدى كثيرين غيرهم. وعلى الرغم من الغالبية التى كانت تسعى إلى التوفيق، فإن الآخرين كانوا يفضلون، واشتبكوا أحيانا، فى المواجهة. وحاول أربكان أن يضم كلا التيارين ويوازن بينهما داخل حزب الرفاه. وفى التسعينيات، زاد أربكان من المزج بين الخطاب المعادى للإمبريالية وبين الخطاب الإسلامى التقليدى. ووجه انتقاداته للرأسمالية الغربية وتأثير الصهيونية العالمية، ودعا إلى التعاون الإسلامى الإقليمى. واقترح موقفا ضد حزب الأطلنطى، وضد الصهيونية، وضد الغرب. وإذ كان يؤمن بأن تركيا تنتمى إلى مجموعة إسلامية، فإنه حبذ قيام حزب دفاعى على غرار حزب شمال الأطلنطى ووحدة اقتصادية على نمط الوحدة الأوربية للشرق

الأوسط. لقد كان حزب الرفاه معنيًا بالسياسة والحماية بقدر ماكان معنيا بالهوية والقيم. وقد استمد القوة والدعم من استجاباته للحاجات الاجتماعية الاقتصادية والحاجات الروحية على السواء. ومثل حركات إسلامية أخرى كثيرة، كان حزب الرفاه جيد التنظيم، تحركه دوافع سامية، ويستجيب إلى مطالب الطبقة العاملة. لقد أكد الحزب ورسخ إحساسًا بالأمة الإسلامية على المستوى المحلى والمستوى الدولى أيضا وهو مابدا واضحًا فى أماكن سكنى الطبقة العاملة بين الطبقات الفقيرة والطبقات الوسطى الدينية، كما تجلى فى المدارس والحرم الجامعى.

استخدم حزب الرفاه الديموقراطية مقياسًا للحكم على فشل العلمانية التركية فى أن تكون تعددية حقا وفى أن تحترم حقوق كل المواطنين، بما فى ذلك حرية الضمير أو العيش وفقًا لمعتقداتهم الدينية. وقد أكد أربكان على أن العلمانية الحقيقية (فصل الدين عن الدولة) لا يجب أن تعنى فقط استقلال الدولة وإنما ينبغى أن تعنى استقلال الدين أيضا. وهو ما يعنى أن للدين أيضا حكمه الذاتى، الذى تحترمه الدولة وهو بعيد عن تدخل الدولة. ولاينبغى للدولة أن تتدخل فى المجال الدينى بمحاولة تنظيم الملابس (حق النساء ارتداء الحجاب، أو فى هذه المسألة، حق الرجال فى إطلاق لحاهم) أو الممارسة الدينية. ورغب حزب الرفاه فى أن يضيف تعديلاً جديدًا على الدستور بخصوص تعريف العلمانية لضمان حق كل الناس فى أن يعيشوا وفقًا لمعتقداتهم الدينية. واعتبر العلمانيون الأتراك المتشددون هذا الأمر بمثابة تهديد مباشر: **«إن العلمانيين المتشددين، الذين يضمون غالبية المثقفين، بما فيهم عدد من الصحفيين البارزين، يعتقدون أن هذا يشكل تحديًا من جانب حزب الرفاه للأساس العلمانى الذى تقوم عليه الدولة. إنهم يظنون أن حزب الرفاه يكشف عن قصده بعيد المدى لتأسيس دولة إسلامية فى تركيا»**[١٣٠].

فى سنة ١٩٩٤م برز حزب الرفاه بوصفه الحزب السياسى الأكبر فى الانتخابات البلدية، إذ كسب ١, ٢٤ بالمائة من الأصوات، وكسب على نحو خاص بشكل طيب فى مناطق الطبقة العاملة، وانتخب منه العمد فى ثمان وعشرين بلدية، منها استنبول وأنقرة عاصمة تركيا. ويمكن أن نعزى نجاح حزب الرفاه إلى عوامل عديدة، منها إخفاقات الحكومات السابقة، التى خلقت أصوات احتجاج عابرة من الناخبين الساخطين الذين كانوا عادة من مؤيدى الأحزاب الأخرى. لقد كان

التصويت على السياسة والاقتصاد (التضخم المتضاعف مرتين وثلاثًا، وفقر المناطق الحضرية، وعدم كفاية الخدمات الاجتماعية والرعاية الصحية، والتلوث والازدحام، والبطالة العالية، وعدم كفاية المساكن، والجريمة والفساد) بقدر ما كان تصويتًا على الدين. والواقع أنه فى سنة ١٩٩٤م كشف البحث عن أن الثلث فقط ممن صوتوا لحزب الرفاه فعلوا هذا أساسًا لأنه كان حزبًا إسلاميا[١٣١]. كان تركيز حزب الرفاه على موضوعات مثل البطالة والمعاشات، والرعاية الصحية والإسكان والبيئة، تمامًا مثل إدانته لإخفاقات المجتمع منعكسًا فى شعارات حزب الرفاه مثل «سياسات نظيفة» و«نظام عادل»، قد أثبت جدواه.

وقد أفاد حزب الرفاه أيضا مما أسماه إيريل رولو «إعادة أسلمة الدولة التركية». ذلك أن إعادة تقديم التعليم الدينى فى المدارس العامة فى حقبة الثمانينيات و«تمويل الحكومة ٤٥٠ مدرسة دينية لتخريج الأئمة والخطباء (إمام ـ خاطب) حيث كان بها أكثر من ٤٧٠ ألفًا من الشباب، كثيرون منهم سيديرون وظائف الدولة فى المستقبل تشربوا الإسلام؛ كما أن دعم دافع الضرائب لبناء المئات من المساجد الجديدة قد أسهم فى ظهور الإسلام السياسى»[١٣٢]. وبالإضافة إلى ذلك، تبنت تركيا فى التسعينيات سياسة خارجية تؤكد على التضامن الإسلامى عندما تواتيها الفرصة، كما حاولت أن تمد نفوذها إلى جمهوريات آسيا الوسطى الإسلامية فى الاتحاد السوفيتى السابق، والقوقاز، والبلقان.

كان السبب فى نجاح عمد حزب الرفاه فى كثير من البلديات مثل إستنبول وأنقرة هو ماتم الاعتراف به على نطاق واسع من أن «عُمد حزب الرفاه قدموا خدمات أفضل مما قدمه الذين سبقوهم كما بذلوا جهدهم لتحسين الخدمات العامة. وقللوا الفساد وإيثار ذى القربى بالوظائف بالبلديات وعملوا بحرفية أكثر من الأحزاب الأخرى فى اليسار واليمين»[١٣٣]. وقد أدى السجل المركب للكثير من حكومات حزب الرفاه البلدية وعمال حزب الرفاه فى مناطق الجوار إلى إحداث تغير اجتماعى فعال وأدى إلى وجود قوة صلبة فى السياسات الانتخابية. وفى الوقت نفسه، فإن دعم حزب الرفاه للمشروعات الخاصة والتحرر الاقتصادى جلب له تأييد صغار رجال الأعمال الذين أفادوا من سياسات أوزال الاقتصادية وكانوا مستاءين من ملكية الدولة المستمرة لستين بالمائة من القطاع المالى والصناعى، وفشلها فى أن

تكبح جماح الصناعيين الكبار، واعتمادها على الواردات الأوربية. وتمتع حزب الرفاه بتأييد المُسياد، وهى رابطة أعمال مسلمة تأسست سنة ١٩٩٠م وكانت تحبذ التحرير والخصخصة الكاملة فى الاقتصاد. وكل من حزب الرفاه ومنظمة المُسياد دعما نمو الأعمال الصغيرة لتصبح متوسطة الحجم تسترشد بالقيم الإسلامية، وتقوى الروابط السياسية والاقتصادية مع البلاد المسلمة، كما أيدت اتخاذ موقف أكثر استقلالية على أساس الندية مع الغرب. ويفضِّل رجال الأعمال الصاعدون فى الأناضول أيديولوجية إسلامية ولكنها متحررة اقتصاديا. ولأنهم من نتاج الثقافة الإقليمية المتمركزة حول الإسلام، فإنهم وجدوا الرموز الإسلامية مفيدة فى انتقاد اقتصاد ظل محكومًا لفترة طويلة بقبضة الدولة (ملكية الدولة) وكبار رجال الصناعة. وكانوا هم المستفيدين من التوسع الاقتصادى الذى نتج عن التحرر الاقتصادى الذى جاء به أوزال، وحبذه أربكان وحزب الرفاه. وكانت منظمة المسياد، مثل حزب الرفاه، تعارض الدخول فى الوحدة الأوربية، خوفًا من أن الوحدة سوف تؤدى إلى تحبيذ تدخل الدولة وكبار رجال الأعمال، كذلك كانت المنظمة تلقى باللوم على الغرب (أوربا، والولايات المتحدة) فى الكثير من المشكلات الاقتصادية، كما كانت تفضل بدلاً من ذلك إنشاء سوق إسلامية مشتركة.

فى ٢٤ ديسمبر سنة ١٩٩٥م، كسب حزب الرفاه ٢١ بالمائة من الأصوات، أى ثلاثة أضعاف إنجازه سنة ١٩٨٧م، وكسب ١٥٠ مقعداً فى البرلمان. وكسب أصواتًا أكثر من أى حزب آخر. وعلى الرغم من الرغبة المشتركة لدى قادة أحزاب تركيا العلمانية (مسعود يلمظ قائد حزب الوطن الأم، وتانسو شيللر زعيمة حزب الطريق القويم وبولين إيشفيت) فى إبعاد حزب الرفاه خارج الحكومة، فإنهم قد فشلوا فى التعالى على منافساتهم الشخصية وعداواتهم وعجزوا عن تشكيل حكومة ائتلافية. أما أربكان وحزب الرفاه، الذين كانت مقاعدهم الـ ١٥٠ تشكل أكبر نصيب لحزب فى مقاعد الجمعية الوطنية البالغة ٥٥٠ مقعداً، فقد جاءوا إلى السلطة بتحالف مع رئيسة الوزراء السابقة تانسو شيللروحزبها الطريق القويم اليمينى العلمانى. وقد لاحظ الساخرون السخرية الكامنة فى مثل هذا الزواج السياسى. إذ إن شيللر كانت قد حذرت من قبل من أنه إذا جاء حزب الرفاه إلى السلطة فإنه لن يعود القهقرى

بتركيا إلى العصور المظلمة فحسب، وإنما سيخلق موجة إسلامية سوف تكتسح أوربا. وكان الاعتقاد الشعبى أن أربكان قد كسب تأييد شيللر فى مقابل وعد بألا يواصل التحقيقات البرلمانية حول تهم الفساد التى وُجهت لها. ومع مجىء أربكان وحزب الرفاه إلى السلطة، حذر كثيرون من الأتراك العلمانيين وكثيرون فى الغرب من إيران أخرى، أو سودان، أو أفغانستان. ذلك أن أشد الدول المسلمة علمانية قد شهدت أول رئيس وزراء إسلامى.

وكثيرون فى تركيا ممن كانوا يبجلون نجم الدين أربكان أطلقوا عليه اسم «حُجة»، وهم اسم قاصر على الأساتذة المبجلين. وآخرون سبوه باعتباره أصوليا إسلاميًا متشددًا ومخادعًا، وذئبًا فى ثياب الحملان. ولاحظ كاتب غربى أن رئيس الوزراء الجديد كان **«أكثر سياسى إثارة للاهتمام برز فى العالم المسلم على مدى سنوات عديدة. فهو متمدين ودنيوى، ويجيد أساليب المناورات السياسية الحاذقة، ومع هذا فإنه شق طريقه فى أدغال السياسة التركية بالخطب النارية عن مؤامرات الصهيونية، واضمحلال الغرب وسمو الشريعة والثقافة الإسلامية. وهو يفضل البدلات أنيقة التفصيل ورابطات العنق الحريرية المستوردة كما يصلى خمس مرات يوميًا»**(١٣٤).

وخلال الفترة القصيرة التى أمضاها أربكان رئيسًا للوزراء، شجع حزب الرفاه الدور المتزايد للدين فى المجتمع، وزاد من عدد المدارس والمؤسسات الدينية، والأعمال والبنوك والخدمات الاجتماعية ووسائل الإعلام. وكل من المسلمين العلمانيين والأقليات الدينية مثل الأقلية العلوية المسلمة (ربما عشرين بالمائة من عدد المسلمين البالغ ٩٨ بالمائة من سكان تركيا)، وعلى الرغم من التأكيدات العلنية، كانوا متشككين حول التزام حزب الرفاه بالتعددية السياسية. وتساءلوا عما إذا كانت إعادة تعريفه للدولة سوف يؤثر على احترامه لحقوق الآخرين، بمن فيهم المسلمين الآخرين (من غير أعضاء حزب الرفاه)، وغير المؤمنين والأقليات الدينية. ووجه الساخرون التهمة إلى حزب الرفاه، بأنه مثل جبهة الإنقاذ بالجزائر، كان يستغل النظام الديموقراطى للوصول إلى السلطة لكى يقوض دولة تركيا الديموقراطية والعلمانية. والحقيقة أن الخصوم رأوا تمييزًا قليلاً بين حزب الرفاه والجماعات العنيفة للمتطرفين الدينيين الذين سددوا ضرباتهم فى حقبة

التسعينيات. أما النخب العلمانية، من أمثال أوجور مومكو، وهو مدافع مفوه عن العلمانية وناقد للإسلاميين، فكانوا يروحون ضحية الاغتيال. وفى يوليو سنة ١٩٩٣، أشعل المتطرفون الإسلاميون النار فى أحد الفنادق، وقتلوا سبعة وثلاثين من الكتاب العلمانيين التحررين، والصحفيين والمفكرين الذين كانوا يحضرون أحد المؤتمرات. ومن بين المشاركين فى المؤتمر كان عزيز نيسين، الذى كان قد أدين حديثا بسبب ترجمته لبعض أجزاء من كتاب سلمان رشدى المعنون «آيات شيطانية».

وفى السلطة برهن أربكان على أنه أكثر براجماتية مما كان البعض يتوقعه. إذ إن اعتداله ومرونته كسبا له المديح من البعض على حين رأى فيها البعض ملاءمة براجماتية غير حقيقية. فعلى الرغم من أنه ظل زمنا طويلاً على خطابه المعادى للغرب والمعادى للصهيونية وتهديده بأن ينسحب من حلف شمال الأطلنطى وأن يشن الجهاد من أجل القدس، فإن أربكان لم يسحب تركيا من حلف الناتو ولكنه توجه صوب صندوق النقد الدولى للمساعدة فى علاج مشكلات تركيا الاقتصادية. وفضلاً عن ذلك، ففى أول مؤتمر يعقده حزب الرفاه بعد الانتخابات أعلن أربكان صداقته للولايات المتحدة وأوربا ووصف حزب الرفاه بأنه «الضامن للحكم العلمانى»[١٣٥]. وعلى الرغم من أنه طور فعلاً التضامن الإسلامى على نحو أكبر، وجلب على نفسه انتقادات العلمانيين والقوى الغربية بسبب زيارته إلى ليبيا وإيران (وهى زيارات قامت بها سابقته تانسو شيللر دون ضجة علنية) ولرغبته فى أن يحسن العلاقات مع العراق. كذلك أشاد أربكان باتفاقات تركيا مع إسرائيل فى العلاقات العسكرية والاقتصادية على الرغم من موقفه المعادى للصهيونية. ونتيجة لهذا قرر رئيس الوزراء الإسرائيلى بنيامين نتنياهو أن «اليوم نحن فى غاية السرور بحكومة السيد أربكان»[١٣٦].

ومثل غيره كثيرين من المسلمين، سواء من العلمانيين أو الإسلاميين، ظل أربكان على قناعته بأن علاقات الغرب مع العالم المسلم كانت إمبريالية. ووجه التهمة إلى الغرب بأنه انطلق من انحياز كان واضحًا فى السياسات الخارجية للولايات المتحدة وأوربا، على نحو ما شاهد العالم فى البوسنة وكشمير والشيشان، حيث كان القمع السياسى وانتهاك حقوق الإنسان يحظى بتسامح لدرجة لايمكن أبدا قبولها فى الغرب المسيحى. وبالمثل، لاحظ أنه على الرغم من

حضور تركيا فى أوربا على مدى القرون، وعضويتها التى استمرت أربعين عامًا فى حلف شمال الأطلنطى، فإن الوحدة الأوربية قاومت دخولها. وكان رئيس الوزراء الأسبق أوزال قد أوضح الموقف بصراحة: **«لماذا نحن لسنا فى الجماعة الأوربية؟ إن الإجابة بسيطة. أنتم مسيحيون ونحن مسلمون»**[137]. (كلاهما غض النظر عن العوامل الإضافية مثل انتقادات دول الوحدة الأوربية لسجل تركيا فى مجال حقوق الإنسان والصراع الكردى).

وكما كان متوقعًا كانت العقبة الكبرى أمام أربكان هى المؤسسة العسكرية. إذ إن المؤسسة العسكرية فى تركيا لها تاريخ طويل من النفوذ والتدخل فى الشئون الداخلية. وكما لاحظت من قبل، فإن العسكريين تركوا ثكناتهم للاستيلاء على السلطة سنة ٦٠-١٩٦١م، وسنة ٧١-١٩٧٣م، وسنة ٨٠-١٩٨٣م. ولأنهم علمانيون متشددون (يمكن للبعض أن يقول إنهم علمانيون مقاتلون) ورأيهم فى السياسيين الأتراك غير إيجابى، فإنهم مثابرون على الدفاع عن الكمالية وكان رد فعلهم حساسًا تجاه أى شكل من أشكال الدين فى الحياة العامة، من حق الطالبات فى ارتداء الحجاب إلى السياسات الإسلامية. وبين التبريرات التى برروا بها الانقلابات السابقة تهمة أن الحكومة خانت مبدأ العلمانية الذى وضعه أتاتورك. وقد انتهزت المؤسسة العسكرية كل فرصة لكى تبدى اهتمامها بشأن أية مساومة حول مبادئ تركيا العلمانية. وقد أرسى مبدأ القيام بتطهير الجيش من الضباط الذين يُشك أنهم من الإسلاميين (ويمكن أن يكون أساس هذا الشك أن زوجة أحد الضباط ترتدى الحجاب أو أنه صلى فى أحد المساجد). وحينما دعا السفير الإيرانى إلى تطبيق الشريعة فى تركيا، أرسلت الدبابات فى شوارع المدينة، وهى سكان إحدى ضواحى أنقرة وأحد معاقل حزب الرفاه، حيث أدلى السفير بتصريحه. وواصلت المؤسسة العسكرية ضغوطها. وفى ربيع ١٩٩٧، تقدمت إلى حكومة أربكان بقائمة من ثمانية عشر مطلبًا كان القصد منها وأد أى تهديد إسلامى على الدولة العلمانية. وتضمنت هذه المطالب فرض القيود على الزى الإسلامى، وإجراءات لمنع الإسلاميين من دخول الجيش أو الإدارة الحكومية، وقرار بإغلاق مدارس خاطب-إمام الدينية، التى كان العسكريون يعتقدون أنها تعلم الدعاية الدينية وتستخدم لتدريب الإسلاميين. وفى الوقت نفسه، طالب العسكريون بزيادة

التعليم العلماني الإجباري من خمس سنوات إلى ثماني سنوات. وتبدو هذه الاهتمامات مثيرة للسخرية، لأن المدارس أسستها الحكومة وكانت تمولها كما كانت تخضع لتعاليمها وتفتيشها. وفي أبريل أعلن الجنرال شيفيك بير صراحة أن أولى أولويات المؤسسة العسكرية، والأهم من معركتها التي امتدت عشر سنوات مع الانفصاليين الأكراد، هو النضال ضد الإسلاميين المعادين للعلمانية(١٣٨).

وقد برهن أربكان وحكومة حزب الرفاه قصيرة العمر أنهم مثل مانع الصواعق بالنسبة للعلمانيين المتشددين، بإسهامهم في استقطاب المجتمع. إذ إن أربكان جعل خطابه ومواقفه السابقة أكثر اعتدالاً وتواءم مع العسكريين إلى درجة أن كثيرين في حزبه اعتقدوا أن حلوله الوسط قوضت هوية حزب الرفاه ورسالته ومصداقيته. ولم يكن هذا يعني الكثير بالنسبة للعلمانيين المتشددين في تركيا (معظمهم من العسكريين، والموظفين المدنيين والمثقفين) الذين لم تكن علمانيتهم قائمة على مجرد الفصل بين الدين والدولة ولكن على أساس أيديولوجية علمانية معادية للدين أو لنظام إيماني جامد ومتشدد وغير متسامح على نحو ظنهم في «الأصولية الإسلامية». وأدت مخاوف العلمانيين المتشددين واتهاماتهم بالبعض إلى أن يلاحظوا أن **«هناك حدة عصابية في الطريقة التي يتحدث بها كثيرون من العلمانيين عن نوع الناس الطائشين اللامبالين الذين قدموا لتوهم من الريف ليكونوا غالبية أتباع السيد أربكان»**(١٣٩). ومثلما هو الحال في الجزائر، كانت المؤسسة العلمانية على استعداد للمساومة على التزام تركيا بالديموقراطية لكي تمنع الإسلاميين من المشاركة في السياسة والمجتمع. وهم يفضلون الحفاظ على سلطتهم وامتيازاتهم، وأسلوب حياتهم بدلاً من أن يسمحوا للناخبين بأن يختاروا من خلال انتخابات حرة مفتوحة. ولم يكونوا على استعداد لأن يأخذوا بالمخاطرة التي تنطوي عليها الديموقراطية دائمًا، وهي مخاطرة أكد بعض كبار العلمانيين الأتراك أنها ضرورية لكي تسود الديموقراطية:

«يمكن إتمام الزواج بين الإسلام والديموقراطية في تركيا إذا كف العلمانيون المتشددون عن محاولة فرض أسلوب حياتهم المفضل ونظامهم القيمي على الإسلاميين، وإذا لم يحاول الإسلاميون أن يقوضوا بالكلمة والفعل المبادئ الأساسية للدولة الديموقراطية العلمانية في تركيا. ويمكن للعلمانيين المعتدلين الذين يتزايد عددهم أن يلعبوا دورًا وسيطًا مهمًا»(١٤٠).

وبطرق كثيرة بقى العسكريون والعلمانيون المتشددون متمسكين بنموذج سابق. وعلى نحو مالاحظ عدنان أديفر فى أوائل الخمسينيات «**إن سيادة الفكر الغربى، بل إيجابية الغرب، كانت فى بعض الأوقات من الكثافة بحيث لايمكن للمرء أن يسميه فكراً. يجب أن يصاغ فى مصطلح العقيدة الرسمية لعدم التدين**»(١٤١). وبعد ذلك بزمن قصير علق آياس كاديوجل بأن النخبة الجمهورية، أى أفراخ وتلاميذ أتاتورك السياسيين، كانوا يتحركون بدافع من «الاحتقار» للدين حتى وإن لجئوا إلى الرموز الدينية فى بعض الأحيان، بل إنهم يتظاهرون بالدين نفاقًا(١٤٢). وتمضى مقارنة شريف ماردين بين هذا الموقف الكمالى وبين احتقار فوليتر للكنيسة شوطًا بعيداً فى توضيح منبع التراث الحى للعلمانية المتشددة فى تركيا(١٤٣).

وكان على أربكان وحزب الرفاه أن يناضلوا ضد الضغوط المتزايدة من جانب المؤسسة العسكرية، وطرح الثقة فى البرلمان، وطلب قدم فى مايو سنة ١٩٩٧م للمحكمة الدستورية من المدعى العام لتركيا لمنع حزب الرفاه من انتهاك مواد الدستور التركى عن العلمانية ودفع البلاد إلى حرب أهلية. وصعدت المؤسسة العسكرية حملتها فى يونيو، موجهة مذكرات إلى القضاة والمحامين ووسائل الإعلام حول التهديد الإسلامى للدولة التركية. وأخيراً انهار تحالف أربكان - تشيللر عندما فقد أغلبيته البرلمانية عندما استقال عدد من نواب حزب تشيللر. وقدم أربكان استقالته فى ١٨ يونيو سنة ١٩٩٧م. وطلب الرئيس ديميريل من مسعود يلمظ من حزب الوطن الأم أن يشكل حكومة جديدة. وفى ٢٨ فبراير سنة ١٩٩٨م أصدرت المحكمة الدستورية فى تركيا أمراً بحظر حزب الرفاه. وتم الاستيلاء على الأصول التى يملكها حزب الرفاه، وتم طرد أربكان من البرلمان ومنع من المشاركة فى العملية السياسية لمدة خمس سنوات. وحوكم هو وعدد من الزعماء الآخرين بتهمة الفتنة. وفى فبراير سنة ١٩٩٨م تم تمرير قانون جديد يتطلب من الأطفال أن يتموا ثمانى سنوات من التعليم العلمانى قبل أن يسمح لهم بحضور دروس القرآن. وتم حظر دروس القرآن فى نهايات الأسبوع وفى الصيف. ومنعت الطالبات والمدرسات فى المدارس من لبس الحجاب، ومد الحظر الموجود بالفعل فى كل المجالات الأخرى للتعليم والإدارات الحكومية.

وفى سنة ١٩٩٨م تجمع أعضاء حزب الرفاه السابقون ومؤيدوهم من جديد

وكونوا حزب الفضيلة، الخليفة غير الرسمى لحزب الرفاه. وحظر على أربكان ممارسة السياسة، ولكنه دبر لأن يكون صديقه القديم رشاى قطان رئيسًا للحزب، وبذلك منع الإصلاحيين الشباب الذين يقودهم طيب إردوجان، عمدة إستنبول الكفء المحبوب، من تولى المنصب. وأكد الحزب الجديد أنه ليس مجرد نبتة من حزب الرفاه. وكان على حزب الفضيلة أن يكون حزبًا أكثر انفتاحًا (فى ضوء العضوية والأيديولوجية) وهو ماتجلى بعدة طرق. وسعى إلى تخفيف صورته الإسلامية وألا يظهر كمجرد حزب إسلامى، مؤكدًا بدلاً من ذلك على أنه حزب سياسى يحترم تراث تركيا وثقافتها الإسلامية. وبهذه الروح عين ثلاث نساء (اثنتان منهن لاترتديان الحجاب وليستا معروفتين بأنهما من الإسلاميين) فى الهيئة التنفيذية لحزب الفضيلة. نازلى إيليشاك، وهى صحفية وعضو مجلس إدارة، صرحت بأنها لاتعتقد أن حزب الفضيلة له برنامج إسلامى؛ بل إنه حزب محافظ يحترم العقائد الدينية للشعب التركى. أما عبد الله جول، الذى كان وزير دولة فى حكومة حزب الرفاه، فقد تخلى عن سياسة حزب الرفاه الخارجية، وأعلن أن حزب الفضيلة يؤثر الاندماج الكامل مع الغرب لتأكيد الديموقراطية والحكم المدنى.

لقد خلق أتاتورك تركيا الحديثة وشكلها دولة علمانية، وهى الدولة العلمانية الخالصة الوحيدة فى الشرق الأوسط. وبعد أن مات أتاتورك، أنتجت الحقائق السياسية موقفا أكثر سيولة صار فيه الإسلام والهوية المسلمة أكثر وضوحًا فى السياسات التركية واستخدمت فى أوقات مختلفة من جانب المؤسسة العسكرية والحكومة لمواجهة الشيوعية أو لتقوية الأخلاق. وفى الوقت نفسه بقى الإسلام قويا فى المناطق غير الحضرية (معظم أنحاء البلاد) وفى أوساط التدين الشعبى. وفى العقدين الماضيين، شهدت تركيا نمو الإسلام السياسى وتأثيره الذى بلغ ذروته فى نجاحات حزب الرفاه فى الانتخابات. وقد أدى بروز حزب الرفاه لاعبًا سياسيًا رئيسيا إلى التعجيل بأزمة ثقافية وسياسية تضع النخب العلمانية ضد الإسلاميين. وكما لاحظ هاكان يافوظ: «**لأن العلمانية لا تفصل بين الدين والسياسة، وإنما تخضع الدين لحكم السياسة، فإنها طورت عملية تسييس الإسلام والصراع بين العلمانيين والمسلمين من أجل السيطرة على الدولة**»[١٤٤]. وخلال الفترة القصيرة التى أمضاها حزب الرفاه فى السلطة، كانت القوة الدافعة فى برنامجه اجتماعية

اقتصادية ولم تكن سياسية. إذ إنه لم يفرض دولة إسلامية وإنما فرض «نظامًا عادلاً» كان من المفهوم أنه يتضمن خلق مجتمع أكثر عدالة ومساواة، ونهاية الفساد المتفشى والمحسوبية. ولهذا السبب كان حزب الرفاه قادراً على اجتذاب الناخبين ممن لم تكن توجهاتهم الإسلامية قوية. وقد سعى حزب الرفاه، مثل تنظيمات إسلامية أخرى، إلى تحقيق دولة أكثر تعددية. لقد سعى إلى خلق فضاء إلى جانب النموذج الكمالى العلمانى المتغرب يمكن للناس فيه أن يعيشوا حياتهم وفقًا للثقافة الإسلامية والقيم الإسلامية داخل إطار الدولة التركية العلمانية. وبالنسبة للكثيرين فى المؤسسة، كان مثل هذا الاتجاه يشكل خطرًا على العلمانية التركية. وإذا ما أخذنا فى اعتبارنا علمانيتهم المتشددة التى تضرب بجذورها فى عقلانية القرن التاسع عشر، فإنهم رأوا فى اللجوء إلى الدين رجعية ومعاداة للحداثة، وعودة إلى العصور المظلمة وتهديدًا لسلطتهم وأسلوب حياتهم.

وقد هدد قمع حزب الرفاه ومحاولات تقييد التنظيمات الدينية الأخرى بمزيد من استقطاب المجتمع التركى. وأنهى مؤقتًا على الأقل، تجربة كانت لها دلالاتها الأوسع. لقد كان الكثيرون يأملون أنه إذا «**تمكن أربكان بطريقة سلمية أن يقود بأمان تركيا المعتدلة الديموقراطية على طريق أصولى،فإن بوسعيه حقًا أن يجعل بقية العالم المسلم آمنا من الأصولية**»[١٤٥].

خاتمـة:

إن تنوع الجماعات الإسلامية الناشطة والتجارب الإسلامية شهادة على مرونة الإسلام؛ والإسلام السياسى على وجه الخصوص. إذ إنها تكشف بوضوح عن مدى قدرة الإسلام، مع تعدد التفسيرات واختلافها، فى سياقات محددة، وفى ظل تنوع الاقتصاد السياسى وشخصيات وطموحات زعمائها ومنظريها المتمايزين، على تشكيل أيديولوجية الحركات الإسلامية وإستراتيجيتها. وهذا التنوع يبرز مشكلة المصطلح إلى المدى الذى تصبح فيه اللافتات السهلة عقبة فى سبيل الفهم. كيف يمكن للمرء أن يضع فى مصطلح واحد (الإحياء، الأصولية، الإسلام المقاتل) معانى الإسلام واستخداماته على أيدى الحكام (القذافى، الخومينى، ضياء الحق، النميرى) والمنظمات الإسلامية، ومواقفها المختلفة تجاه الغرب وعلاقتها بالغرب،

وكذلك تنوع الإستراتيجيات والأهداف التى يستخدمها التيار الرئيسى من الناشطين فى مواجهة الثوار الراديكاليين أصحاب العنف؟ يجب النظر إلى السياسات الإسلامية داخل سياق البلد؛ ولأنها أبعد عن أن تكون حقيقة أحادية، فإنها تكشف عن تنوع ثرى فى القيادات والأشكال.

والعقبة الثانية فى سبيل تقدير قيمة أثر الحركات الإسلامية - بما فى ذلك المدى الذى يمكن أن تكون فيه تحديًا أو تهديدًا - هى افتقارها إلى برنامج سياسى مطور جيدًا. إذ إن التصريحات النظرية أو الأيديولوجية ليست مصحوبة غالبًا بنماذج محددة للتغيير. وتميل الحركات الإسلامية إلى أن تكون أكثر تحديدًا فيما هى ضده بأكثر مما تسعى إليه. فبينما قد يتكلم الجميع عن النظام الإسلامى أو الدولة الإسلامية، وعن تطبيق الشريعة، وعن مجتمع يقوم على أرضية أكثر صلابة من القيم الإسلامية، فإن التفاصيل غالبًا ما تكون غامضة. ويصدق هذا على الحركات الأقدم مثل الإخوان المسلمين فى مصر كما يصدق على الجماعات الأحدث. فبعد نجاح جبهة الإنقاذ الإسلامية فى الانتخابات بالجزائر، وعندما سئل عباسى مدنى عن برنامجه، وصفه بأنه برنامج عريض. وعندما ألحوا عليه بالسؤال عن خطواته العملية، أجاب «إن برنامجنا العملى واسع أيضا». وثمة تجارب مشابهة تصدق أيضا على حركات إسلامية أخرى. وعلى الرغم من أن الكثيرين يتحدثون عن حكومة إسلامية، فإنهم يختلفون فى فهمهم لطبيعتها، ويتحدثون عن أشكال متنوعة - خلافة حكومة شورى ونظام تنفيذى قوى أو تعددى - ولكنهم لايتعدون ذلك. ومعظم القادة الناشطين يعترفون بأنهم، فى حالة وصولهم إلى السلطة، سوف يفتقرون إلى الموظفين والأمثلة والنماذج (السياسية، والاقتصادية والقانونية) والخبرة. ولأنهم يعرفون أنهم غير جاهزين حاليًا للحكم، فإن بعضهم يستريح أكثر فى مقاعد المعارضة أو مقاعد البرلمان. وغالبا مايمسك ناقدوهم - الحكومات المسلمة وصانعو السياسة الغربيون - بفشلهم هذا فى التحديد. ومن دواعى السخرية، أن الكثيرين من الناقدين يجادلون بأن كون الحركات الإسلامية لاتمثل سوى أقلية من السكان وليس لديها برنامج حقيقى يقضى عليها بالفشل. بيد أن أحدًا لايبدو على استعداد لأن يقدم لهم الفرصة لإثبات فشلهم. وبدلاً من ذلك، وعلى الرغم من نوبات البلاغة الديموقراطية، تم إيقاف التحرر السياسى أو هدمه، على حين تفضل الحكومات الغربية عموما أن تنظر فى الاتجاه الآخر.

وعلى المستوى الأصغر، نجحت التنظيمات الإسلامية فى الاستجابة بقوة لمشكلات الناس. إذ إن أيديولوجياتها الإسلامية تقدم إطاراً للمعنى والغرض يستجيب لمسائل الهوية والإيمان والأصالة. وباعتبارها حركات اجتماعية فهى تستجيب لحاجات الكثيرين بتقديم خدمات التعليم والرعاية الاجتماعية. وربما تكون الحركات الإسلامية معادية للأجانب فى بعض الأوقات، ولكنها نادراً ماتكون ضد التحديث. وكانت المكاسب الاجتماعية مصحوبة بالنجاحات فى الساحة السياسية كذلك. لقد وصلت الحركة الإسلامية الفجوة الخرافية بين الدين والتحديث العلمانى فى مدن وبلدان الدول الأكثر تقدما فى العالم المسلم: إيران، مصر، لبنان، وتونس.

وغالبًا ماتتمتع المنظمات الإسلامية بتأثير لايتناسب مع حجمها وأعدادها. إذ إن لها ملامح لا يباريها سوى عدد قليل من الأحزاب السياسية. ذلك أنهم منظمون جيداً، مرتبون ودوافعهم سامية. وبينما يحبذ البعض العنف ويتورطون فى الإرهاب، فإن الكثيرين اليوم، إذا سنحت لهم الفرصة، يشاركون من داخل النظام السياسى. ويمثل الكثيرون درجة عالية من الاستقامة والتضحية بالنفس، ولديهم إحساس واضح بالغرض والالتزام، ويتبنون إحساسًا باليقين وبأنهم فى مهمة أمر بها الله. وقد برهنت تنظيمات الناشطين الإسلاميين جاذبيتها الخاصة لأنها تقدم بديلاً يقوم على أساس محلى أصيل ويكتسى شرعية من الدين. وهم يخلقون إحساسًا قويًا بالثقة فى النفس والهوية لدى أولئك الذين يعانون من عدم الرضى ومن التضليل، ممن رأوا فى حكوماتهم مجتمعًا لعدم الكفاية والفساد والعجز عن الاستجابة لحاجات شعبهم السياسية والاقتصادية الاجتماعية. وقد برهنت المنظمات والأحزاب الإسلامية نجاحها بصفة خاصة حيث توجد الإخفاقات الاقتصادية والبطالة والشباب المتمرد، والحكومات القمعية التى تجعل منهم نقاداً مؤثرين للأنظمة. وغالبًا ما تمثل أصواتهم المنادية بالتحرر السياسى والتغيير الاجتماعى البديل الوحيد الذى يمكن تصديقه بدلاً من الحكومة. والسجل الانتخابى للمنظمات الإسلامية وبروزها معارضة رئيسة فى مصر والجزائر وتونس والأردن يكشف عن هذه الحقيقة بوضوح.

وعلى الرغم من الأشكال النمطية التى تصور الناشطين متعصبين يرغبون فى

التقهقر إلى الماضى، فإن الغالبية العظمى تشترك فى دعوة عامة لتحويل المجتمع ليس من خلال عودة عمياء إلى المدينة المنورة فى القرن السابع الميلادى، ولكن استجابة لدواعى الحاضر. ذلك أنهم لايسعون إلى إعادة إنتاج الماضى وإنما إلى إعادة بناء المجتمع من خلال عملية إصلاح إسلامية تطبق فيها مبادئ الإسلام وفقا للحاجات المعاصرة. وكل منها يتحدث عن الإصلاح الشامل أو الثورة، وخلق نظام إسلامى ودولة إسلامية، لأنهم يعتبرون الإسلام شاملاً فى مداه، وأسلوب حياة يسترشد بالدين.

وهم يرون الدولة الوطنية الحديثة فى سبيلها إلى الانهيار؛ وغالبًا ما يصفون المجتمع الحديث بأنه فى فتنة. لماذا؟ كل من الغرب والمؤسسة الدينية التقليدية (الدعاة المُدجَّنون الذين يدعون إلى إسلام جامد) مدانون باعتبارهم مذنبين. وهم يصبون اللوم بصفة خاصة على نماذج التطور الغربية وعلى النخُب الحاكمة ذات التوجه الغربى - أى ما أسماه راشد الغنوشى **«دكتاتورية الأقلية النخبوية الحاكمة»**. وقد أدى طغيان الأقلية على الأكثرية إلى الاعتماد السياسى والاقتصادى على الغرب وفقدان الهوية الثقافية. وكل المنظمات الإسلامية الناشطة تحبذ عملية لإعادة الصبغة الاجتماعية والإسلامية للأفراد (قدر أكبر من التعليم والوعى الدينى) وتحريك نظم الأمة السياسية والاقتصادية والإدارية. وهذه العملية عملية دعوة وجهاد، دعوة إلى أن تكون إسلاميًا فى الوعى بالذات وجهادًا لفرض الإسلام فى الحياة الشخصية وفى الدولة والمجتمع.

وعلى الرغم من انتقادهم للدولة الوطنية، فإن معظم الحركات الإسلامية اليوم، مثل معظم المسلمين، يقبلون بها حقيقة واقعة، ولكنهم فى سياق أوسع من العالمية الإسلامية يتطلعون صوب الأمة. ومثل المجددين الإسلاميين الأوائل مثل محمد عبده ومحمد إقبال، فإنهم يعتقدون أن الإصلاح الوطنى ليس نقيضا، وإنما هو خطوة ضرورية وجزءا من العالمية الإسلامية. وكلهم يرحبون بالاستقلال عن الغرب والشرق سياسيًا، واقتصاديًا، وثقافيًا. وعلى أية حال، فإنهم يختلفون فى موقفهم تجاه الغرب فالبعض مثل حزب الله وكثيرين من أتباع آية الله الخومينى، رفضوا الغرب كلية. والبعض الآخر، مثل الإخوان المسلمين فى مصر، وحركة أمل، وحزب النهضة لا يمانعون فى وجود علاقات أو انتقاء مانأخذه عن الغرب.

وقد حرصت معظم الحركات بشكل مطرد على وصف أنفسهم بالمستضعفين والتأكيد على قضايا العدالة الاجتماعية . وكانت المواقف الاقتصادية الاجتماعية فى بلادهم وكذلك المثال الإيرانى هى المؤثرات التكوينية . إذ إن محنة الفقراء ، وإدانة الفساد ، والتفاوت الطبقى والتباين فى الثروة ، وفشل الاقتصاد عمومًا ، سواء كان رأسماليًا أو اشتراكية دولة - كلها كانت أمورًا مهمة فى خطابهم الشعبى .

وفى السنوات الأخيرة تحركت معظم الحركات الإسلامية صوب موقف سياسى شعبى مشارك تعددى ، تحبذ الديموقراطية وحقوق الإنسان والإصلاح الاقتصادى . وبينما كان الكثيرون يتخذون موقفًا ناقدًا من «الديموقراطية» فى الماضى ، فإنهم يزعمون أن هذا رد على العلمانية فى الدولة الحديثة وكذلك على حكم الفرد فى الأنظمة التى تحكم المسلمين . وقد أكدت معظم الحركات الإسلامية بدرجات متفاوتة فى السنوات الأخيرة على أن التغيير لايتأتى بالعنف (الذى يرى الكثيرون الآن أنه يأتى بنتائج عكسية) وإنما يحدث من خلال تحويل المجتمع سياسيًا واجتماعيًا . وهم يتحدثون عن الحاجة إلى إعداد الشعب للنظام الإسلامى بدلاً من فرضه . وهم يسعون إلى الاعتراف بالحقوق السياسية والمشاركة فى العملية الانتخابية . بيد أن هناك اختلافات فيما بينهم . إذ إن عبد السلام ياسين وعباسى مدنى من الجزائر كانوا أبطأ من الغنوشى فى الاعتراف بسياسة تعدد الأحزاب والعملية الديموقراطية . وفضلاً عن ذلك ، فإن تاريخ الحركات الإسلامية فى مصر والجزائر وتونس قد أوضحت أنه حينما تلجأ الأنظمة إلى إنكار المشاركة السياسية أو تقوم بقمع الحركات ، فإن العنف غالبًا ما يجلب العنف . وكما تكشف الأمثلة الراهنة لحزب النهضة وجبهة الإنقاذ الإسلامية ، فإن هناك اتجاهات مختلفة داخل الحركات الإسلامية ، وأن قمع الدولة وعنفها - قمع المظاهرات ، وإنكار حق الانتخابات الحرة والنزيهة ، وعمليات الاعتقال والسجن والتعذيب - تزيد من حدة الاختلافات وتهدد بتقسيم التنظيمات ، وغالبًا ما ينتج عنها استجابات عنيفة فيما يعتبر دفاعًا مشروعًا عن النفس ضد قهر الدولة .

وتمامًا مثلما تختلف الاقتصاديات السياسية والتجارب الوطنية (من سياسات الاحتواء والمواءمة إلى العنف والقمع) فى البلاد المسلمة ، بحيث تحدد مختلف العلاقات بين الحكومات والتنظيمات الإسلامية ، فهناك اختلافات فى التوجهات

الأيديولوجية والإستراتيجيات داخل الحركات الإسلامية أيضا. وقد أكد جميع الزعماء أو المنظرين الإسلاميين الكبار وجميع الحركات الإسلامية على اعتقادهم بالحاجة إلى تقديم حلولهم فى سياقاتها المحددة لحل مشكلاتهم المحلية، وتأثروا بهذا الاعتقاد. وهناك منظمات كثيرة من هذا النوع، وفى كل منظمة ـ مثل حزب النهضة وحركة الإنقاذ ـ توجد تيارات فكرية مختلفة تتساوى فى أهميتها. والتعليق الذى قاله مدنى «**هناك تنوع فى جبهة الإنقاذ ولكنها متحدة**» وجد صداه عند الغنوشى. هذا الاختلاف يمتد إلى المواقف تجاه التحديث والنضال والغرب والديموقراطية والتعددية، ودور المرأة، وأخيراً حرب الخليج واستخدام القوة فى السياسة الداخلية. وتمامًا مثلما جرب حزب الاتجاه الإسلامى انشقاق التقدميين وهروبهم فى الماضى، كذلك فإن الغنوشى وكثيرون غيره من أعضاء الحزب اختلفوا حول دعم العراق أثناء حرب الخليج. وانقسم الغنوشى وبعض زعماء حزب النهضة الآخرين، وخاصة عبد الفتاح مورو حول التكتيكات (لاسيما استخدام العنف) فى الرد على قمع الحكومة. وفى حركة الإنقاذ بالجزائر اختلف مدنى وعلى بلحاج بشدة فى تصريحاتهما العامة بشأن الديموقراطية. وفضلا عن ذلك فإن تصريح مدنى ـ «**ليس هناك طريق أخرى فى الحاضر.... الطريق إلى السلطة هى الانتخابات التى تقررها الإرادة الشعبية**»[١٤٥] ـ لا يجيب على أولئك الذين يتساءلون عما إذا كان أخذ الحركات الإسلامية بالديموقراطية مواءمة براجماتية تكتيكية أو موقفًا مبدئيًا. وبطبيعة الحال يمكن أن يقال نفس الشيء عن الكثير من الحكومات المسلمة المهيمنة والنخب العلمانية التى تحبِّذ التحرر السياسى والديموقراطية.

٦

الإسلام والغرب
هل هو صراع حضارات؟

«كان الإسلام وأوربا المسيحية مشتبكين بشكل متقطع فى حرب منذ زمن الحروب الصليبية . . . وهناك قوم (عندنا وعندهم) يريدون تحويل هذه إلى حرب مقدسة بين حضارتين ـ كما لو أن هذا يمكن أن ينتج شيئًا سوى الموت، أو البؤس الدائم للملايين»[١].

ـ وليم بفاف

غالبًا ما يتبدى الخوف فى وصم العدو أو التهديد بأنه شيطانى. وعلى مدى عشرات السنين، كانت العلاقات الدولية موجهة من داخل سياق تنافس القوى العظمى، بين الشرق والغرب، الاتحاد السوفيتى والولايات المتحدة. وفى فترة مابعد الحرب الباردة، حذر كثيرون ممن يبحثون عن شياطين جديدة من تهديد إسلامى للحضارة الغربية أو من صدام وشيك بين الحضارات. وتعالت باطراد أصوات فى أمريكا وأوربا تزعم «المسلمون قادمون، المسلمون قادمون»[٢]. ليس فقط خطراً سياسيا، وإنما باعتبارهم خطرا سكانيًا أيضا. وثمة مواقف مشابهة تكمن وراء الاستجابة الأولية لأولئك الخبراء الذين رأوا فى تفجير أو كلاهوما عملاً من أعمال إرهابيى الشرق الأوسط أو الأصوليين الإسلاميين. فما هو مصدر مثل هذه المخاوف؟ وقد لاحظ إدوار سعيد الذى كتب فى أوائل الثمانينيات:

«بالنسبة للعامة فى أمريكا وأوربا اليوم، الإسلام نوع من الأخبار غير السارة.

ذلك أن وسـائل الإعـلام والحكومة والإسـتـراتيـجيين الجـيـوبوليـتيكـيين والخبـراء الأكاديميين فى الإسـلام ـ على الرغم من أنهم هامـشيون فى الثـقافة ككـل ـ جميـعا يعزفون لحنًا واحـداً؛ الإسلام خطر على الحضارة الغربـية. ولا يعنى هذا فى حد ذاته القـول بأن الرسـوم الكاريكاتوريـة العنصـرية التى تحط من قـدر الإسـلام هى فـقط الموجودة فى الغرب... وما أقوله هو أن الصور السلبـية للإسلام سائدة بكثرة شديدة تفوق أية صور أخـرى، وأن مثل هذه الصور لا تتعـلق بحقيقة «كـينونة» الإسلام ... ولكنهـا تتـعلق بما تـظن قطاعـات بارزة فى مـجـتـمع بعـينه أنه الإسـلام: الإسـلام والغرب: هل هو صـدام بين الحضـارات؟ هذه القطاعات لديهـا القوة والإرادة لكى تروج تلك الصـورة السلبـية الخـاصـة للإسلام، ومن ثـم تصيـر هذه الصـورة أكثـر انتشاراً، وأكثر حضوراً، من أية صورة أخرى»[٣].

واسـتـمـرت الحـوادث السـيـاسـيـة فى العـالم المسلم وفى الغـرب، وكـذلك التصريحات من جانب زعـماء الحكومات وقادة الرأى وصناع السياسة البارزين، فى إشاعة مفاهيم التهديد الإسلامى وصدام الحضارات. وخلال فترة إدارة بوش، تحدث نائب رئيس الولايات المتحدة (دان كـويل) عن خطر الأصـوليـة الإسلامـية الراديكـاليـة، وربط بينهـا وبين النازية والشيـوعـيـة. وتحـدث مـحـررو المجلات والصحف عن حرب الإسلام ضد الغرب وعدم توافقه مع الديموقراطية؛ ونشرت صحيفة دولية محترمة سلسلة مقالات عن الإسلام كانت النغمة العامة فيها واقعة فى أسر المقالة الافتتاحية «سيف الإسلام». وغالبًا ما كان من الصعب أن تعرف أين تنتهى الحقيقة وأين تبدأ صناعة الخرافة[٤].

واستمرت المشكلة قائمة فى التسعينيات. فالخوف من الإسلام الراديكالى، وتهـديده للشـرق الأوسط والغـرب، لاح كـبيـراً مـرعـبًـا: أن جـمـهـوريتى إيران والسودان الإسلاميتين تتعاونان باعتبارهما أكبر مصدرى الإرهاب والثورة؛ وأن الإسلاميين خرجوا لـ «خطف الديموقراطية» من خلال المشاركة فى الانتخابات ببلاد مثل الجزائر، وأن الإرهاب الأصولى قد تم تصديره إلى ميادين معارك أخرى، هى أمريكا وأوربا. وفى جهد لمواجهة ما اشتهر بأنه شبكة أصولية دولية، أعلنت إدارة كلينتون تجميد كل الأصـول فى الولايات المتحدة المملوكة لحوالى ثلاثين منظمة وفـرداً يعتـقـد أنهم على عـلاقـة بالمناضلين الإسلامـيين فى الخـارج. وأعلن نيـوت

جنجريش الناطق باسم مجلس النواب «هناك ظاهرة منتشرة على اتساع العالم تتمثل في ذلك الحزب الإسلامي الواحد الذي تموله وتوجهه دولة إيران إلى حد كبير»[٥].

وقد جدد تفجير مركز التجارة العالمي في نيويورك في مارس سنة ١٩٩٣م المخاوف من «أصولية» عالمية تشن الجهاد وتصدره إلى أمريكا. وللمرة الأولى، تم إحضار غضب التهديد الإسلامي إلى شواطئ «الشيطان الأكبر». وفاضت اتهامات تنسب إلى الأصوليين المسلمين المتشددين، الذين لهم قواعد في الولايات المتحدة وأوربا ويلقون دعمًا دوليًا من إيران والسودان، والمرتبطين بالشيخ عمر عبد الرحمن، وهو شيخ مصري ضرير كان قد حوكم، ولكن أطلق سراحه، بزعم تورطه في اغتيال أنور السادات. وأدى خطف طائرة الإير فرانس النفاثة (٢٤ ديسمبر ١٩٩٤م) على يد المتطرفين الجزائريين، والتقرير الذي انتشر بأنهم كانوا يخططون إلى تفجيرها فوق باريس، إلى إعادة تأكيد المخاوف من تهديد إسلامي داخلي في طريقه لأن يكتسح أوربا.

وكان الاعتقاد بأن صدامًا وشيكًا بين العالم المسلم والغرب قد انعكس في أمريكا وأوربا من خلال عناوين مثل «حرب مقدسة تتجه نحونا» و«الجهاد في أمريكا» «انتبهوا: الرعب الإسلامي: مجموعة انتحارية عالمية» و«أنا أومن بالخوف من الإسلام» و«جزائريون في لندن يمولون الإرهاب الإسلامي» و«فرنسا تتعذب من جديد» وهي المقالة التي لاحظ كاتبها في غمرة التنبه من صدمة خطف طائرة الإيرفرانس:

«لايظهر الإسلام السياسي في أي مكان غير الجزائر، في عيون الغربيين، باعتباره النذل الجديد، الذي يخلف الشيوعية وإمبراطورية الشر، وليس هناك مكان آخر غير الجزائر يرى فيه الإسلاميون، أو الفصائل المتطرفة منهم، أنفسهم بمثل هذه الرؤية الداخلية الجينية الوراثية، في حرب مع حضارة أخرى ـ هي حضارة الكافر، الصليبي، واليهودي... بيد أن هذا لا يفعل شيئًا سوى صياغة ماهو معروف بالفعل صياغة درامية، وهو أن الأزمة الجزائرية المتفاقمة يمكن أن تنتقل إلى أوربا، وفرنسا قبل غيرها، وبشكل هدام أكثر مما جرى في فلسطين، وبحيث تضع مأزقًا أخلاقيًا من نوع مؤلم تمامًا ويستعصي على الحل»[٦].

هناك دروس يجب أن نتعلمها من الحرب الباردة. إذ إن الاحتفال بانهيار الشيوعية وانتصار الديموقراطية قد خفف منه سؤال عن جوهر قدرتنا على الفهم والتحليل وصياغة السياسات. فقد كان الابتهاج بانتصار الديموقراطية مصحوبًا بدرجة متزايدة من إدراك المدى الذى يمكن أن يذهب إليه الخوف من العدو وتصوره فى صورة الشيطان بحيث يُعمى الكثيرين عن حقيقة حال الاتحاد السوفيتى ومدى ما يمثله من تهديد. ذلك أن رؤية الاتحاد السوفيتى من منظور «إمبراطورية الشر»، كان تأكيداً أيديولوجيا، وإرضاء عاطفيًا، بحيث يبرر إنفاق الموارد الهائلة ودعم التركيبة الصناعية ـ العسكرية الشاسعة. وعلى أية حال، فإن أشكالنا النمطية السهلة التى نضع فيها العدو والطبيعة الأحادية للتهديد الشيوعى كما تصورناها قد كلفتنا الكثير فى نواح أخرى. فعلى الرغم من ذلك الكم الهائل من المخابرات والتحليل، فإنه يبدو أن من كانوا يعرفون أن الإمبراطور لا يملك ثيابًا بقوا عدداً قليلاً حتى النهاية. فلا الوكالات الحكومية أو مراكز التفكير الأكاديمى تنبأت بمدى وسرعة تحلل الإمبراطورية السوفييتية. إذ إن المخاوف المبالغ فيها والرؤية الجامدة والتى أدت بنا إلى اتخاذ خطوات هرقل ضد عدو من الحجر قد أعمتنا عن التشرذم والاختلاف داخل الاتحاد السوفيتى والتغيرات الشاملة التى كانت تحدث فيه.

وفى فهمنا واستجابتنا للأحداث التى تجرى فى العالم المسلم، فإننا مرة أخرى أمام التحدى بمقاومة الأنماط الشائعة والحلول السهلة. هناك طريق سهلة وطريق صعبة. والطريق السهلة هى أن ننظر إلى الإسلام والإحياء الإسلامى باعتباره تهديداً ـ أى نضع تهديداً إسلاميًا عالميًا، ذا طبيعة أحادية، أى عدو تاريخى تتعارض ديانته وأولوياته بشكل قياسى مع ديانة الغرب وأولوياته. هذا الاتجاه يؤدى إلى تأييد النظم العلمانية بأى ثمن تقريبًا (بغض النظر عن مدى قمعية هذه النظم) بدلاً من المخاطرة بحكومة إسلامية ذات توجه إسلامى تصعد إلى سدة السلطة.

أما الطريق الأكثر صعوبة فهو التحرك إلى ماوراء الأنماط السهلة والصور الجاهزة والإجابات الجاهزة. رؤية الاتحاد السوفيتى وأوربا الشرقية من منظور «إمبراطورية الشر» كانت لها تكاليفها، كذلك أيضا فإن اتجاه الحكومات ووسائل الإعلام لأن تساوى بين الإسلام والأصولية الإسلامية وبين الراديكالية والإرهاب ونزعة معاداة الغرب يعيق فهمنا ويحكم استجابتنا على نحو خطير. ومثلما لاحظ باتريك

بانرمان، وهو دبلوماسى سابق ومحلل لوزارة الخارجية البريطانية، فى كتابه **«الإسلام فى موضع النظر»: «إن كيفية تفكير غير المسلمين فى الإسلام تتحكم فى الكيفية التى يفكر المسلم بها فى غير المسلم وكيفية تعامله معه»**(٧). واليوم يتمثل التحدى فى تقدير تنوع الناشطين والحركات الإسلامية واختلافها عن بعضها البعض، كما يتمثل فى القدرة على التأكد من أسباب المواجهات والصراعات، وبذلك تكون استجابتنا لحوادث ومواقف محددة على نحو عقلانى واعٍ بدلاً من الافتراضات المسبقة وردود الأفعال.

وفى فترة مابعد حرب الخليج تعثر الجهد المبذول لإقامة نظام عالمى جديد بسبب عدم القدرة على تخطى الأنماط الجاهزة والانحيازات التى سادت فى الماضى. وكان الابتهاج بمشهد التحول الديموقراطى فى شرق أوربا متناقضًا بحدة مع الخوف، أو الصمت، الذى تملك الكثيرين فى الغرب إزاء مشهد يحمل نفس المطالب [الديموقراطية] من جانب الحركات الإسلامية الشعبية فى العالم العربى والعالم الإسلامى الأوسع. إن الفشل فى الحديث بقوة من أجل المشاركة السياسية والتحول الديموقراطى فى الشرق الأوسط وإدانة القمع الحكومى بلا تمييز ضد الحركات الإسلامية فى مصر والجزائر وتركيا وتونس ينكر فى الواقع على الناشطين الإسلاميين نفس الحقوق فى المشاركة السياسية وحقوق الإنسان التى يتمتع بها مواطنون آخرون، ويثير أسئلة خطيرة حول مثل هذا التناول الانتقائى فى عملية التحول الديموقراطى. وفى صميم هذا التناول الانتقائى نجد الاتجاه إلى تعريف الاستقرار فى البلاد الإسلامية فى ضوء تأييد الوضع القائم، مهما قد يبدو متناقضًا مع القيم الديموقراطية عن حق تقرير المصير، والمشاركة السياسية وحقوق الإنسان.

والعذر السهل للنظر إلى الناحية الأخرى والاستمرار فى تأييد نظم الحكم الفردية فى الشرق الأوسط هو الزعم بأن الإسلام معاد للديموقراطية أو أن الإسلام أو الثقافة العربية لا توجه نحو التحول الديموقراطى والحداثة(٨). ومن بواعث السخرية أنه لم يكن هناك مثل هذا الاهتمام وهذه السياسة فيما يتعلق بالاتحاد السوفيتى وشرق أوربا. هل السبب فى هذا أن شعوب شرق أوربا والاتحاد السوفيتى، وقد انغمسوا على مدى عشرات السنين فى الحكم الشيوعى والاشتراكية، أقل ميلا إلى الاستبداد؟ أم لأننا نعتقد أن تراثًا ثقافيًا مسيحيا ـ يهوديًا

مشتركا، مع وجود الغرب الذى يقدم تربة أيديولوجية أكثر مواءمة، هو تراث أكثر ديموقراطية بطبيعته؟ هل مازلنا مقيدين بما نحمله من متاع الماضى؟ إن مزيجًا من الجهل والتنميط، والتاريخ والتجربة، وكذلك الشوفونية الدينية الثقافية غالبًا مايعمى حتى من يتمتعون بحسن القصد عندما يتناول العالم العربى والمسلم. وبطبيعة الحال، يمكن أن نقول نفس الشيء عن التناول الأحادى من جانب مسلمين كثيرين للغرب والميل إلى إلقاء اللوم على أوربا وأمريكا فى جميع مشكلاتهم. والنتيجة هى الميل المتبادل [بين الإسلام والغرب] بأن يعتبر كل منهما الآخر تهديدًا، والاعتقاد بأن مواجهة أو صدامًا وشيكا بين الحضارات، وهو ما يمكن أن نجده لدى الكثيرين فى العالم المسلم وفى الغرب على السواء.

وكما رأينا، فإنه على الرغم من أن الإسلام ثانى أكبر ديانة فى العالم وعلى الرغم من أن التراث اليهودى - المسيحى له صلات تاريخية ولاهوتية قوية مع الإسلام، فإن تاريخ العلاقات اليهودية - المسيحية - الإسلامية كان تاريخا من المنافسة والقتال بدلاً من أن يكون تاريخًا من الحوار والفهم المتبادل، بسبب المزاعم اللاهوتية المتنافسة والمصالح السياسية. وقد غطت المواجهات والصراعات على امتداد العصور ودعمت الصور الشائعة عن خطر إسلامى مقاتل على اتساع العالم تاريخيًا؛ حركة التوسع والفتوح الإسلامية الباكرة، الحروب الصليبية وسقوط بيت المقدس، الهيمنة العثمانية المسلمة على شرق أوربا، ومع حصار فيينا، تهديدها باكتساح أوربا الغربية؛ حركات الجهاد الكبرى ضد الحكم الاستعمارى الأوربى؛ الحروب العربية الإسرائيلية، التهديد الاقتصادى بالحظر البترولى، إهانة إيران «للرهائن الأمريكيين» والتهديد بتصدير ثورتها، والصور التى تقدمها وسائل الإعلام عن الطغاة (القذافى والخومينى وصدام حسين) الذين يمسك كل منهم سيفًا إسلاميًا ويدعو المؤمنين المتحمسين إلى أن يهبوا ضد الغرب؛ ومشهد المجموعات الثورية المتشددة وهى تحتجز الرهائن الغربيين، وتختطف الطائرات، وتفتتح عصرًا من الإرهاب الطائش. كما أن تهديدات الموت ضد سلمان رشدى ومحاولة اغتيال نجيب محفوظ، أديب مصر الحائز على جائزة نوبل، وقتل المفكرين بأيدى المتطرفين فى الجزائر، قوّى الصور الشائعة عن إسلام خطر وغير متسامح(٩).

ودعوة صدام حسين مسلمى العالم إلى أن يهبوا ويشنوا الجهاد ضد الصليبيين

الغربيين خلال حرب الخليج سنة ١٩٩٠ ـ ١٩٩١م كانت تذكرة حارة بتهديدات آية الله الخوميني بتصدير ثورة إيران الإسلامية. إذ إنها أكدت المخاوف من خطر إسلامي تصادمي مقاتل أو من حرب ضد الغرب. والتأييد الذى لقيه صدام حسين من زعماء الحركات الإسلامية فى الجزائر وتونس والسودان وباكستان أكد وجهة نظر أولئك الذين يرون الإسلام والعالم المسلم سائراً فى طريق الصدام مع الأولويات والمصالح الغربية[١٠].

وعلى الرغم من التوقعات التى ساقها بعض الخبراء بأن الظاهرة السياسية التى تم تعريفها بأنها «الأصولية الإسلامية» كانت قوة مهدرة[١١]، فإن الحيوية المستمرة للحركة الإحيائية/ الناشطة الإسلامية يمكن أن نراها فى الشوارع وفى لجان الانتخابات من شمال إفريقيا إلى جنوب شرق آسيا. هذه الرؤية يمكن أن تدعم وتقوى فهم التحدى السياسى للإسلام باعتباره تهديداً. ففى أعقاب انتصار جبهة الإنقاذ الإسلامية فى الانتخابات البلدية بالجزائر (واكتساحها الذى تلى ذلك فى الانتخابات البرلمانية الوطنية) طفت على السطح مخاوف مشابهة فى بلاد أخرى بشمال إفريقيا وأوربا:

«عبر شمال إفريقيا ولاسيما فى تونس والمغرب، ينتظر الزعماء فى قلق موجات صادمة أخرى فى عملية تسييس الإسلام، حيث تهدد الحركات الأصولية المحظورة الوضع الراهن. وهناك مخاوف مشابهة فى فرنسا وبلجيكا التى يوجد بها أكثر من مليونى جزائرى. وفى الوقت نفسه فإن انتصار الأصوليين يبعد المستثمرين الأجانب الذين يساوون بين الإسلام وبين المخاطرة السياسية والاقتصادية»[١٢].

ويساوى الغرب (وسائل الإعلام خصوصا) بين الإسلام وبين الخطر أو التهديد حينما يرى العالم الإسلامى من خلال شعارات أو صفات مثل **«الإسلام المقاتل» «الأصولية الإسلامية» «الإرهاب الإسلامى» و«القنبلة الإسلامية»**. وفى الوقت نفسه تعيق ذاكرتنا الانتقائية قدرتنا على تقدير الجانب الآخر من هذه المساواة ـ أى المصادر التى استقى منها المسلمون صورهم عن الغرب نفسه باعتباره التهديد «الحقيقى» لهم. ذلك أن كثيرين فى العالم العربى والعالم المسلم يرون أن تاريخ الإسلام وتعاملات العالم المسلم مع الغرب هو تاريخ من الافتراس والقهر من جانب قوة

توسعية إمبريالية. وهم يردون بأن «المسيحية المقاتلة» و«اليهودية المقاتلة» هى الأسباب الجذرية وراء فشل المجتمعات المسلمة وعدم الاستقرار: كما يبدو فى عدوانية وعدم تسامح الحروب الصليبية ومحاكم التفتيش التى بدأها المسيحيون؛ والاستعمار الأوربى؛ انهيار الإمبراطورية العثمانية والاختلاق المصطنع للدول الحديثة مثل العراق ولبنان وسوريا وشرق الأردن وفلسطين؛ تأسيس إسرائيل واحتلال إسرائيل للضفة الغربية وغزة وغزوها واحتلالها لبنان؛ والدور الذى لعبته المصالح البترولية فى مواصلة دعم نظم الحكم الفردى.

وحقائق الاستعمار والإمبريالية، التى نسيها الكثيرون فى الغرب أو تجاهلوها عامدين، هى جزء من التراث الحى مهما طالته المبالغة أحيانًا، المزروع بقوة فى ذاكرة الكثيرين فى العالم المسلم. ومثلما أوضحت الثورة الإيرانية، فإن عشرات السنين التى مضت لم تستطع محو ذكريات الإهانة والتدخل: مثل الترحيب بغزو الاتحاد السوفيتى لإيران المحايدة سنة ١٩٤١م؛ وإرغام البريطانيين والسوفييت رضا شاه على أن يخلع نفسه من العرش لصالح ابنه محمد رضا بهلوى شاه؛ وتدخل الولايات المتحدة فى سياسات إيران أوائل الخمسينيات. والإطاحة برئيس الوزراء المنتخب ديموقراطيا، مصدّق، بعد أن شنت عليه وسائل الإعلام حملة تتهمه بموالاة الشيوعية، وأعيد الشاه من منفاه بإيطاليا إلى طهران، وهو عمل كُرِّس لخدمة مصالح بريطانيا الإمبريالية. وفى السنوات الأخيرة، كانت ذكريات القرون من الهيمنة الغربية، التى تلتها التبعية المستمرة للغرب، قد تركت جروحًا وخلّفت استياءً صارت أعذارًا سهلة لتبرير الإخفاقات الاجتماعية ومواد استهلاكية فى سياسات الدول المسلمة. وإذا كان هناك تهديد إسلامى، فإن كثيرين من العرب والمسلمين يعتقدون أن هناك أيضا تهديدًا غربيًا - من الإمبريالية السياسية والاقتصادية والدينية الثقافية، واحتلال سياسى مصحوب بغزو ثقافى. ونتيجة لهذا يختار الكثيرون فى العالم المسلم، مثل نظرائهم فى الغرب، الشعارات السهلة المعادية للإمبريالية وتصويرها فى صورة الشيطان. وتمثلت أسوأ الظروف فى اندماج كل من الطرفين فى عملية «متبادلة لتصوير الآخر فى صورة الشيطان»(١٣).

والخوف من الإسلام ليس جديدًا. والميل إلى الحكم على تصرفات المسلمين بشكل مبتسر، وإلى تعميم أعمال القلة على الكثرة، وغض النظر عن التجاوزات

المماثلة التى ترتكب باسم ديانات أخرى وأيديولوجيات أخرى (بما فى ذلك الحرية والديموقراطية)، كل هذا ليس جديداً أيضا.

ويبدو أحيانا أن موقف الغرب تجاه الشيوعية قد تم نقله أو نسخه لإظهار تهديد جديد «الأصولية الإسلامية»(١٤). ففى التسعينيات، عبَّرت حكومات كثيرة فى العالم المسلم، وإسرائيل والغرب عن هذا الاستقطاب، كما عبرت عنه وسائل الإعلام وكثيرون من المحللين السياسيين، عندما استنتجوا، دون النظر إلى تنوع واختلاف التنظيمات الإسلامية والسياقات الاجتماعية الخاصة، أن «الأصولية الإسلامية» تشكل تهديداً عالميًا كبيراً(١٥).

وإذ أدركت حكومات كثيرة فى العالم المسلم ميل الغرب إلى رؤية الإسلام باعتباره خطراً، استغلت خطر الراديكالية أو الإرهاب الإسلامى (وقد ساوت بين الأصولية الإسلامية والنزعة الإسلامية والإسلام السياسى) ليكون عذراً لها فى السيطرة على الحركات الإسلامية أو قمعها. وضخمت هذه الحكومات المخاوف من راديكالية إسلامية متحجرة فى الداخل وفى الغرب على السواء. تمامًا مثلما كان الكثيرون فى الماضى يستغلون مقاومة الشيوعية عذراً لتبرير الحكم الاستبدادى ولكسب تأييد القوى الغربية. ويتم تبرير خطر التنظيمات الإسلامية، وسجن الناشطين، وانتهاك حقوق الإنسان بنفس العذر: **«إننا نواجه شبابًا متعصبين يهددون مستقبلنا»**(١٦). وقد استغل الدبلوماسيون العرب التابعون لبلاد تربطها علاقات قوية مع الغرب الأنماط الغربية الشائعة عن حركة إسلامية أصولية متحدة على نطاق العالم، لكى يعلنوا: **«الأصولية عالمية فى مداها. فلها فروع فى كل مكان... والمد الأصولى سرعان ما سيتهدد الدول الصناعية عندما يتزعزع الاستقرار فى معظم البلاد العربية»**(١٧). وقد وجدت اهتمامات بعض الحكومات العربية والمسلمة حليفًا جاهزاً فى قادة إسرائيل، بغض النظر عن الاختلافات بينهم، إذ إن رئيس الوزراء الإسرائيلى إسحق رابين قال إن **«العالم العربى، والعالم عموما، سوف يدفع الثمن إذا لم يتم وقف سرطان الإسلام الأصولى المتشدد فى أكاديمية الخومينى وأتباعه فى إيران»**(١٨). وقد طرحت آراء مماثلة من جانب زعماء الصرب فى البوسنة وكوسوفو ومن جانب الروس فى غمار حربهم ضد الشيشان.

وقد شاع التركيز على الراديكالية ومساواة الإسلام بنزعة متطرفة تهدد الغرب فى دوائر الحكم والإعلام. وثمة تحليل انتقائى (يميل إلى فكر الأزمة ويأخذ بالعناوين) يرى فى الإسلام والأحداث الجارية فى العالم المسلم، ويقوم به علماء بارزون ومعلقون سياسيون، غالبًا مايكون مصدر توجيه للمقالات أو الافتتاحيات عن العالم المسلم. ومن بينها «لاتبحث عن المعتدلين فى الثورة الإسلامية»[١٩]، «الجهاد يتجه نحونا»[٢٠]، «صدام الثقافات: صعود الإسلام فى فرنسا يزعج عامة الشعب ويقود إلى حركة رجعية»[٢١] «انتبهوا: الإرهاب الإسلامى، فرقة انتحارية عالمية»[٢٢]، «الجهاد الأمريكى»[٢٣] «جزائريون فى لندن يمولون الإرهاب الإسلامى»[٢٤] «الأمير تشارلز على خطأ - الإسلام يهدد الغرب فعلا»[٢٥].

وثمة مقاربة متحجرة تميل إلى الإثارة والمبالغة تعزز التعميمات والأنماط الشائعة بدلاً من أن تتحدى فهمنا تاريخ «من» و«لماذا» والأسباب والعلل الكامنة خلف الخطوط العريضة. هذا التحليل الانتقائى يفشل فى أن يحكى القصة كلها؛ وأن يُقدم السياق الكامل للمواقف والأحداث والتصرفات التى يقوم بها المسلمون، وأن يُفسر تنوع الممارسات الإسلامية واختلافها. وعلى الرغم من أنه يلقى بعض الضوء، فإنه ضوء جزئى يحجب الصورة أو يشوشها. ونتيجة لهذا، فإن الإسلام والإحياء الإسلامى قد اختزل فى أشكال نمطية من طراز الإسلام ضد الغرب، أو الحرب التى يشنها الإسلام ضد الحداثة، أو الغضب الإسلامى والتطرف الإسلامى والتعصب الإسلامى، والإرهاب الإسلامى. وقد تم ربط الأصولية والإرهاب ببعضهما فى أذهان الكثيرين بشكل وثيق. ويضيف التحليل الانتقائى (والمنحاز بالتالى) إلى جهلنا بدلاً من أن يزيد معرفتنا، كما يضيق منظورنا بدلاً من أن يوسع مداركنا، ويزيد من تعقيد المشكلة بدلاً من أن يفتح الطريق أمام حلول جديدة. وهو يُسهم فى خلق مناخ يُنظر فيه إلى عدم رفض النشاط الإسلامى ببساطة على أنه انحياز أو تعاطف مع العدو، مثلما كان ينظر إلى الشيوعية فى الفترة المكارثية.

الإسلام ضد الغرب:

وفقًا لما يراه معلقون غربيون كثيرون، فإن الإسلام والغرب يسيران على طريق الصدام. إذ إن الإسلام يحمل تهديداً ثلاثيًا؛ سياسيًا، حضاريًا وسكانيًا. وغالبًا

مايتم تصوير المواجهة على أنها صدام حضارات. وهناك عملان كان لهما تأثير خاص «جذور الهياج المسلم» لبرنارد لويس و«صدام الحضارات» لصمويل ب. هنتجتون[٢٦]. وكلاهما كان جوهريًا فى التعريف بمدى حجم الجدل الذى أمسك بتلابيب الدبلوماسيين وصناع السياسة والصحفيين والمحللين الأكاديميين.

كان برنارد لويس هو الذى قدم الصورة الصادمة للإسلام والمسلمين باعتبارهم أصوليين مقاتلين خطرين فى كتابه «الأصولية الإسلامية»، الذى كان فى أصله محاضرة ألقيت سنة ١٩٩٠م باسم «محاضرة جيفرسون المهيبة»، وهو أعلى شرف تسبغه حكومة الولايات المتحدة على أى باحث تقديراً لإنجازاته فى مجال الدراسات الإنسانية. ثم نشرت صورة منقحة من المحاضرة تحت عنوان «جذور الهياج المسلم» لتكون المقالة الرئيسية فى Atlantic Monthly. ويمثل تغليف «جذور الهياج المسلم» (عنوان جديد، وغلاف المجلة، والصورتان المنشورتان مع المقالة) مزالق التقديم الانتقائى. إذ إنه يعزز الأنماط الشائعة عن المسلمين والأصولية الإسلامية ويهيئ القارئ سلفًا لأن يرى علاقة الإسلام بالغرب فى ضوء الغضب والعنف والكراهية واللاعقلانية. وبسبب مكانة لويس الدولية باعتباره باحثًا ومعلقًا سياسيًا على الشرق الأوسط، فإن موضوعه ومنصته العامة البارزة «جذور الغضب الإسلامى» لقى تغطية واسعة على الصعيد المحلى وعلى الصعيد الدولى. وكان له أثر على الفهم الغربى للإسلام المعاصر وعلى الفهم الإسلامى للكيفية التى يرى بها الغرب الإسلام والمسلمين.

كانت رسالة العنوان «جذور الهياج المسلم» وأثرها قد تعززت بالغلاف الخارجى لمجلة أطلاطنك منثلى التى صورت مسلما متعممًا ملتحيًا متجهمًا وفى عينيه المتوهجتين أعلام أمريكية. وقد انضمت إلى موضوع التهديد ونغمة المواجهة، الصورتان التوضيحيتان اللتان صاحبتا المقالة، وهما تقدمان «الـ» الفهم الإسلامى لأمريكا باعتبارها عدواً بشكل واضح الزيف. إذ إن الصورة الأولى عبارة عن حية مرقومة بالنجوم والشرائط تعبر الصحراء (أى هيمنة أمريكا أو تهديدها للعالم العربى)؛ أما الصورة الثانية فهى توضح الحية كامنة وراء مسلم متدين يؤدى الصلاة وهو آمن كما لو كانت على وشك مهاجمته. هاتان الصورتان روجتا للأنماط الشائعة المثيرة والمهيجة وكان القصد منهما استفزاز القارئ لتعزيز النظرة القاصرة

إلى الحقيقة . إذ تم تصوير المسلمين فى الزى «التقليدى» ، مُلتحين ومُتعممين ، على الرغم من حقيقة أن معظم المسلمين (ومعظم «الأصوليين») لايلبسون بهذه الطريقة . هذه الصورة ترسم الناشطين الإسلاميين فى صورة من يعيشون فى «العصور الوسطى» من حيث أسلوب حياتهم وعقليتهم .

وعنوان «جذور الهياج المسلم» يضع نغمة ويخلق توقعًا . فهل يحق لنا أن نتسامح إزاء مثل هذه التعميمات فى تحليل وشرح النشاطات والدوافع الغربية؟ هل نرى مقالات تتحدث عن الغضب المسيحى أو الغضب اليهودى؟ وفى نزعة مماثلة غالبًا ما يتم الحديث عن القدرات النووية لبلاد مثل باكستان فى مصطلحات مثل «القنبلة الإسلامية» بدلاً من القنبلة الباكستانية ، بما يتضمن مغزى أن هناك عالمًا مسلمًا متحجراً يهدد إسرائيل والغرب . فهل نتوقع أن توصف قدرات إسرائيل أو قدرات أمريكا النووية فى مصطلحات مثل القنبلة اليهودية أو القنبلة المسيحية؟ وقد وصف بعض المسلمين قصف إسرائيل لبيروت فى الثمانينيات بأنه «**أولاد يهود يقذفون قنابل مسيحية**» ـ وهو وصف سوف يرى غالبية الناس فى الغرب أنه عدوانى وغير دقيق .

هناك درس ينبغى أن نتعلمه من فشل المحللين الموهوبين الذين استمروا فى التحذير من مخاطر التهديد الشيوعى المتحجر على حين كان الاتحاد السوفيتى فى الواقع حالة اقتصادية مزرية ، ويعانى التفسخ من الداخل . والتحليل المنحاز الذى يعزز الأنماط الشائعة المريحة والافتراضات الغربية العلمانية المسبقة يجب تجاوزها ، إذا ما كنا نرغب فى تجنب الانحيازات والمزالق الأيديولوجية التى يسببها التحليل السياسى الذى تسوقه المبالغة فى عامل التهديد .

ورؤية صراع وشيك بين الإسلام والغرب باعتباره مجرد مرحلة فى نموذج تاريخى (إن لم يكن حتميًا) للمواجهة قد تعززت بماكتبه برنارد لويس :

«إن الصراع بين الإسلام والغرب استمر حتى الآن على مدى أربعة عشر قرنًا من الزمان. وقد تكوّن من [بدلاً من أن يتضمن] سلسلة طويلة من الهجمات والهجمات المضادة، الجهاد والحملات الصليبية، الغزو والاسترداد. واليوم فإن معظم العالم المسلم تسيطر عليه مرة أخرى حالة استياء عارمة ـ وعنيفة ـ ضد الغرب. وفجأة

صارت أمريكا العدو الأكبر، تجسيداً للشر، والخصم الشيطانى لكل ما هو خير، ولاسيما المسلمين والإسلام، لماذا؟»[٢٧].

هنا يتم تصوير الإسلام والمسلمين فى صورة المحرضين والدعاة طوال أربعة عشر قرنًا من الحرب. الإسلام عدوانى. الإسلام وأفعال المسلمين تؤخذ على أنها مسئولة عن الهجمات وحروب الجهاد، على حين يوصف الغرب بأنه دفاعى، يرد بهجمات مضادة، والحملات الصليبية، والاسترداد. وعلى الرغم من المزاعم القائلة بأربعة عشر قرنًا مستمرًا من المواجهة، يتم إعلام القارئ بأن أمريكا قد صارت «فجأة» العدو الأكبر، والشر متجسد، وهلم جرا. وإذا كان التهديد المعاصر «مفاجئًا»، فإن القارئ إذن سوف يستنتج منطقيا أن المسلمين لديهم ميل تاريخى لممارسة العنف وكراهية الغرب، أو أن المسلمين عاطفيون، لاعقلانيون، ويعشقون الحرب.

ومعظم المناقشة عن «التهديد الإسلامى» أو جذور «الهياج الإسلامى» تحتوى على ندرة مذهلة فى المعلومات ونقص فى التمييز بخصوص طبيعة وتنوع التجديد الإسلامى. ففى مقالة «جذور الهياج المسلم» يشرح لويس جذور الهياج المسلم بيد أنه لا يحدد أولئك المسلمين الغاضبين ويفشل فى الاعتراف بأن التنظيمات أو الناشطين الإسلاميين، على الرغم من اشتراكهم فى التزام أيديولوجى عام، يختلفون فيما بينهم. وهو يذكر قليلاً تنظيمات بعينها، ويضمِّن مقالته مناقشة هزيلة للتعليم والخلفيات الاجتماعية والنشاطات (غير العنف والإرهاب) التى يقوم بها أعضاؤها. ومن ثم، فإن هناك القليل مما يناقض النمط الشائع عن الأشخاص الغرباء الذين يبدو عليهم التخلف والقادمين من عصر آخر. ولا يعلم القارئ أبدًا لماذا يقدم النشاط الإسلامى بديلاً جذابًا لكثير من المسلمين المتعلمين. إذ إن الصورة السائدة المقدمة هى صورة ثوريين راديكاليين مهمشين وغالبًا مايتسمون بالعنف، ويرتدون الزى التقليدى ويحاربون الحداثة والمعاصرة. وعلى نحو مالاحظ معلق إسرائيلى: «**لايهم كيف كانت الشيوعية سيئة، فإنها لم تكن أبداً خطوة للعودة إلى العصور الوسطى الباكرة، وما يصعب علينا رؤيته هو كيف ستتمكن ديموقراطيات القرن الحادى والعشرين من العيش فى سلام مع قوى عقدت العزم على أن تبرهن أن الألف سنة الأخيرة لم تحدث**»[٢٨]. مثل هذا الوصف يحول بين القارئ وبين إدراك أن غالبية من يطلق عليهم اسم الأصوليين أو المنظمات الأصولية تعمل بكفاءة من

داخل النظام السياسى لأنها ذات قواعد حضرية ويقودها زعماء ذوو تعليم جيد يجتذبون أتباعًا من الطلاب والمتعلمين، كما أن لها وجودًا فى المهن (الهندسة، والعلوم، والطب، والقانون والتعليم والعسكرية)، كما أن المنظمات تقدم خدمات اجتماعية وطبية.

والتناول الانتقائى لمعظم المحللين للنشاط الإسلامى، يحذف، أو يقلل من قيمة أو يستبعد الأسباب التى يقدمها الإسلاميون الناشطون (وكثير من العرب والمسلمين فى الحقيقة) وراء نقدهم ورفضهم الغرب: مثل الإمبريالية، وانحياز أمريكا لإسرائيل، ودعم الحكومات الغربية للأنظمة القمعية (الشاه فى إيران، تونس، النميرى فى السودان، لبنان). ولا يجد القارئ نفسه أبدًا فى مواجهة التحدى لأن يتأمل الأسباب التى تسبب مواقف الناشطين الإسلاميين وأفعالهم بدلاً من استبعادها ببساطة باعتبارها نتاجًا للصدام بين الحضارات أو تعليقًا أعمى، غير عقلانى بالدين.

رؤى الجامعة الإسلامية:

غالبا ما يتم التعبير عن الخوف الماضى والحالى من تهديد إسلامى متحجر فى مصطلحات الجامعة الإسلامية. إذ كانت أوربا الاستعمارية الظافرة **«ترى فى كل أشكال المقاومة ضد سيطرتها مؤامرة منحوسة. ومثل هذه المؤامرة لا يمكن إلا أن تكون مستوحاة من روح مكيافيللية قاسية.... وحيثما كانت هناك أية بادرة على معاداة الإمبريالية، حتى وإن كانت رد فعل محلى خالص، فإن النزعة الإسلامية الجامعة كانت هى التى يوجه إليها الملوم»**(٢٩). وعلى الرغم من الطبيعة التشرذمية للعالم المسلم فى أوائل العشرينيات من القرن العشرين، فى فترة الانتداب واستمرار السيادة الأوربية، فإن الميل إلى التعميم بشأن عالم إسلامى تضمه جامعة إسلامية متحجرة - هياج إسلامى متأجج - يبقى راسخًا فى اللاوعى عند الكثيرين بالغرب:

«فى نفس ساعة الانتصار الظاهر جوبهت السيطرة الغربية بتحد لم يحدث أبدًا أن واجهته من قبل. فخلال مئات السنوات التى شهدت الغزو الغربى كان هناك تغير داخلى هائل يجرى فى العالم المسلم. إذ إن المد الطاغى للعدوان الغربى قد حرك فى

النهاية الشرق «الذى لايتحرك». وأخيرا صار العالم الإسلامى واعيًا بعجزه، وبهذا الوعى بدأت ثورة شاسعة، غامضة بيد أنها شاملة، فى إيقاظ مائتين وخمسين مليونًا من أتباع النبى (المسلمين) من المغرب حتى الصين ومن تركستان حتى الكونغو... واليوم يتأجج الإسلام بقوى عظيمة تصوغ عالمًا إسلاميًا جديدًا»(٣٠).

وكل من ساوره الشك فى أن الجامعة الإسلامية كانت تشكل تهديدًا عالميًا على الغرب، وأنها صدام بين الحضارات، وتمرد يغتذى بالكراهية فقط عليه أن يستمع إلى المستشرق المرموق ليونى كايتانى الذى حذر فى سياق حديثه عن تأثير الحرب العالمية الأولى:

«إن الهزة قد هزت الحضارة الإسلامية والشرقية من أساسها. فالعالم الشرقى بأسره، من الصين إلى البحر المتوسط، فى حال من الغليان. ففى كل مكان تشتعل نيران كراهية الأوربيين المخبوءة. فأعمال الشغب فى المغرب، والانتفاضات فى الجزائر، والسخط وعدم الرضا فى طرابلس، ومايعرف بالمحاولات الوطنية فى مصر وشبه الجزيرة العربية وليبيا هى تجليات مختلفة لنفس المشاعر العميقة وهدفها تمرد العالم الشرقى ضد الحضارة الأوربية.

«والسبب الأساسى وراء هذا الهياج هو التقرير الذى انتشر عبر أنحاء العالم بأن الحلفاء يرغبون فى قهر الدولة العثمانية وتقسيم ممتلكاتها بين القوى الدولية وتسليم فلسطين إلى اليهود»(٣١).

والخوف من الجامعة الإسلامية، والانتفاضة العالمية مستمر إلى اليوم. فبعد الإفاقة من الثورة الإيرانية، وجدت دعوة آية الله الخومينى إلى القيام بثورة ثانية من هم على استعداد لتصديقها لا فى العالم المسلم فقط وإنما فى الغرب أيضا. ففى فرنسا حذر ريون آرون من «الموجة الثورية» الإسلامية التى يولدها «تعصب الداعية وعنف الشعب الذى أطلق آية الله الخومينى عقاله»(٣٢). وفى سنة ١٩٨١م صرح سيروس فانس سكرتير الدولة فى الولايات المتحدة بأن السبب الرئيسى فى معارضته إرسال حملة عسكرية لإطلاق سراح الرهائن الأمريكيين فى إيران هو الخوف من نشوب حرب إسلامية غربية... وربما يكون الخومينى وأتباعه، مع ميل الشيعة إلى الاستشهاد، يرحبون بعمل عسكرى أمريكى باعتباره وسيلة لتوحيد العالم المسلم ضد الغرب»(٣٣). وبعد ذلك بعشر سنوات، ومع انهيار الشيوعية،

رددت الحكومات الغربية وحكومات المسلمين والمعلقين هذه المخاوف. وقد أعلن الكاتب الهندى المسلم «م. ج أكبر» أن «**المواجهة القادمة للغرب ستأتى بلا شك من العالم المسلم. إذ إن النضال فى سبيل نظام عالمى جديد سوف يكتسح الأمم الإسلامية من المغرب حتى باكستان ويبدأ من هناك**»(٣٤).

وبعض حكومات العالم المسلم، مثل حكومات مصر، وتونس والجزائر وتركيا وباكستان (تحت حكم بينظير بوتو) لم تكتف باستغلال التهديد الأصولى الإقليمى ولكنها استخدمت أيضا التهديد الدولى لكى تطلب المزيد من الفهم والمساعدة من جانب الغرب، ولكى تبرر أعمال القمع التى تقوم بها أحيانا دونما تمييز ضد الإسلاميين. وهم يخفقون فى التمييز بشكل كاف بين أولئك الذين يتبنون الثورة العنيفة للإطاحة بالنظام السياسى وبين أولئك، الذين يعملون من داخل النظام، ويتحدون سلطة النخبة الحاكمة. وكما لاحظت من قبل، فإن الحكومة الإسرائيلية، التى لم تعد قادرة على أن تقوِّم نفسها باعتبارها حصنًا ضد انتشار الشيوعية فى الشرق الأوسط (وهو دور كان يبرر بقوة المساعدة الأمريكية الرئيسة)، وجدت فى الإسلام السياسى، لا مجرد خطر محلى، ولكن خطراً جديداً مهلكًا وعالميًا:

«**إن نضالنا ضد الرعب الإسلامى القاتل يعنى أيضا أن نوقظ العالم الذى يرقد نائمًا.... إننا ندعو كل الأمم والشعوب لكى تكرس انتباهها للخطر الكبير الكامن فى الأصولية الإسلامية... هذا خطر حقيقى وجاد يهدد السلام العالمى... إننا نقف على خط النار ضد خطر الإسلام الأصولى**»(٣٥).

وبالمثل، فإن الحكومة التركية التى لم يعد بوسعها أن تصور نفسها فى صورة الدولة الحاجزة ضد انتشار الشيوعية فى الجناح الجنوبى لحزب شمال الأطلنطى «**أعادت طرح نفسها دولة حاجزة وحصنًا، فقط فى هذه، المرة ضد الإسلام الثورى**»(٣٦). وقد حذرت رئيسة الوزراء السابقة تانسو تشيلر من أنه إذا لم يسمح لتركيا بالدخول إلى السوق الأوربية المشتركة، «**ستكون هناك مواجهة فى العالم... وستجد الأصولية أرضًا خصبة تزدهر فيها، وسيكون هذا آخر الحصون التى تسقط**»(٣٧).

وكتب الصحفى البارز «شارلز كراوتهامر» فى عموده أن «**التاريخ تسوقه قوة**

أخرى كذلك؛ هى الصحوة السياسية فى العالم الإسلامى»[٣٧]. **وهو التحدى الذى ينذر بالشؤم لأنه يمثل العالم الإسلامى كله. فهى «انتفاضة عالمية» لا تضم فقط أراضى المسلمين الداخلية وإنما تضم كذلك أطراف العالم المسلم التى يواجه فيها الإسلام الأمم غير المسلمة: مثل كشمير وأذربيجان وكوسوفو ولبنان والضفة الغربية. وقد عبر «هيرش جودمان» عن موقف مشابه بقوله: «إن التهديد الأولى الذى نراه يواجه مصر ـ أى الانتشار الواسع للأصولية الإسلامية المتشددة، الصارمة المقاتلة العنيفة ـ ليس فريداً فى بابه. ذلك أن الجزائر وتونس والأردن وبعض دول الخليج وتركيا وماليزيا وإندونيسيا واقعة فى نفس الأزمة، بدرجات متفاوتة»**[٣٩].

وتعكس مقالة «كراوتهامر» المقاربة التى ترى التهديد بصورة جامدة تبسيطية فى تناول أحوال العالم المسلم. إذ تتم مساواة الأصولية بالخومينية الأصولية الملوّحة بالقرآن. وعلى الرغم من اعترافه بكثرة الدوافع (الدينية وغير الدينية) وبالسياقات السياسية المختلفة، فإن «كراوتهامر» يفرض وحدة ما بالتأكيد على أن ثمة **«تياراً تاريخيًا عميقًا يجرى خلال هذه الانفجارات العشوائية،وبالحديث عن «مطلب إسلامى جامع»** وبالتأكيد على الاشتراك فى خيط سياسى ووحدة جغرافية لهذه **«الانتفاضة العالمية»**[٤٠]. واستخدام هذه المصطلحات يؤدى إلى وحدة إسلامية وحقيقية إسلامية أممية متصورة وليست واقعية.

كذلك فإن الحديث عن «انتفاضة عالمية» يحيد بنا ويضللنا عن طريق الأسباب الحقيقية وراء السخط فى الانتفاضة الفلسطينية لأنه يعنى أنها مجرد جزء من انتفاضة أممية إسلامية وليست مشكلة عربية إسرائيلية. إذ كانت الانتفاضة أولا وقبل كل شىء هبة قام بها العرب مسلمين ومسيحيين. ولم يكن السبب الأولى للانتفاضة إسلاميًا أو أصوليا، إسلاميًا ولكنه الاحتلال الإسرائيلى المستمر للضفة الغربية وغزة ويأس الشباب الفلسطينى على وجه الخصوص. وقد تصاعد البعد الإسلامى (حماس والجهاد الإسلامى) فى المواجهة بشكل واضح عندما عجزت القيادة الفلسطينية عن حل الموقف بصورة فعالة. (واستمر موقف مماثل لهذا الموقف فى فترة ما بعد اتفاقيات السلام). وفضلا عن ذلك، فإن عبارة «انتفاضة عالمية» تفرض وحدة زائفة على الأحداث التى وقعت فى سياقات مختلفة تمامًا وتحجب الفروق الشاملة بين كشمير وكوسوفو، ولبنان وأذربيجان.

ومن دواعي السخرية أن «كراوتهامر» يهلل لتغيير الحكومات والهرج السياسى فى شرق أوربا، وفى البلقان، والقوقاز، الناجم عن انهيار الشيوعية، ولكنه يرى فى مطالب المسلمين بحق تقرير المصير سببًا للقلق والتوجس. و«كراوتهامر» فى موقف غريب يجعله يحذر مما يُعَرِّفها هو نفسه بأنها حركات ظهرت فى القرن العشرين فى العالم الإسلامى تسعى إلى الاستقلال أساسًا. وقد حدثت المرحلة الأولى خلال النصف الأول من القرن العشرين، عندما أطاح العالم المسلم من أراضيه الداخلية من المغرب إلى باكستان بالإمبريالية الأوربية فى عملية بدأت من قبل فى القرن نفسه ويمكن القول إنها بلغت ذروتها فى ثورة إيران» والمرحلة الثانية هى «المزيد من نمو الوعى والصحوة الإسلامية: والمطالبة بالتوافق المحلى من جانب الجماهير المسلمة على حدود العالم الإسلامى»[٤١]. فهل الحرية وحق تقرير المصير (أو استخدام العنف لنيل الاستقلال والسيادة) أقل صلاحية وأكثر تهديدًا إذا ما تم إنجازه باسم الدين أو الوطنية العرقية؟ وهل المظهر العلمانى الغربى (الوطنية الليبرالية العلمانية) من متطلبات الحرية أو القبول داخل المجتمع الدولى؟

خرافة الجامعة الإسلامية:

الإسلام المتحجر خرافة غربية سارية ومتكررة لم تتولد عن حقائق التاريخ الإسلامى أبدًا. وقد أضاع المعلقون الغربيون قليلاً من الوقت فى التأكيد على الانقسامات والعلاقات التشرذمية داخل العالم العربى والعالم المسلم لكى يبرزوا عدم الاستقرار العنيد فيه. «فالسيناتور ألبرت جور» لاحظ فى معرض حديثه عن العلاقات السورية ـ العراقية أن «**البعثيين السوريين علويون، وهى فرقة منشقة عن الشيعة، على حين أن العراقيين سنة. وهو سبب كاف فى هذا الجزء من العالم للكراهية والقتل**»[٤٢]. إلا أن الإسلام والعرب والعالم المسلم يصورون مع ذلك فى صورة الكتلة الصخرية التى تقف ضد الغرب. وعلى الرغم من أن المُثُل العليا للقومية العربية أو الإسلام تتحدث عن الوحدة والهوية التى تجمع أمة متعددة الشعوب، فإن التاريخ قد أثبت غير ذلك. وفى أفضل الأحوال، حقق بعض المسلمين، مثلما حدث فى الثورة الإيرانية، نوعًا من الوحدة العابرة فى مواجهة عدو مشترك. ولكن التضامن هو الذى يتلاشى بسرعة مماثلة لسرعة تكوينه حالما

يختفى الخطر وتسود المصالح المتنافسة مرة أخرى. فالقومية العربية، والاشتراكية العربية، وجمهورية إيران الإسلامية، ومعارضة غزو الاتحاد السوفيتى لأفغانستان، كلها فشلت فى أن تنتج وحدة أممية أو إقليمية: بل إن التحالف العربى (العراق ودول الخليج) ضد إيران تداعى بعد الحرب العراقية-الإيرانية. ومثلما لاحظ «جيمس بيسكاتورى»: «**إن المشكلة فى افتراض استجابة موحدة تكمن فى أنه افتراض يكشف وجه الحقيقة.... حقيقة الاختلافات الوطنية والمصالح الوطنية المختلفة الراسخة بين المسلمين**»[٤٣].

كذلك ينعكس الاختلاف بدلاً من سياسة الجامعة الإسلامية فى مجال السياسة الخارجية. إذ إن التوجه «الإسلامى» المشترك أو ما تزعمه بعض الحكومات يكشف النقاب عن حقيقة وحدة الهدف فى العلاقات بين الدول الإسلامية والعلاقات الدولية بسبب المصالح الوطنية أو الأولويات المتعارضة. لقد كان القذافى عدوا لدوداً للسادات والنميرى حتى عندما كان ثلاثتهم يحاولون الظهور فى صورة «إسلامية» وثابرت إيران الإسلامية تحت قيادة الخومينى على الدعوة إلى الإطاحة بالأسرة السعودية لأسباب إسلامية، بل إن التنافس بينهما كان يشتعل خلال الحج السنوى إلى مكة. كذلك فإن الحكومات التى تعرِّف نفسها بأنها إسلامية تعكس علاقات مختلفة مع الغرب. فبينما كانت علاقة ليبيا وإيران مع الغرب، والولايات المتحدة بشكل خاص، غالبًا تصادمية، فإن الولايات المتحدة فى الوقت نفسه كان لها حلفاء أقوياء فى المملكة العربية السعودية وفى مصر والمغرب والكويت وباكستان والبحرين. وعلى الرغم من بلاغة خطابها، برهنت منظمة المؤتمر الإسلامى أنها غير قادرة على تعبئة استجابة مسلمة متوحدة وفعالة لكل القضايا من فلسطين وأفغانستان حتى حرب الخليج والبوسنة. إذ إن المصالح الوطنية والسياسات الإقليمية، بدلاً من الأيديولوجية أو الدين، تبقى هى العوامل الحاسمة الأساسية فى تشكيل السياسة الخارجية.

صدام الحضارات:

إن التحول الذى حدث فى المواقف الإسلامية تجاه الغرب، من الإعجاب والتقليد إلى العداوة والرفض، غالباً ما يتم اختزاله إلى مجرد صدام بين حضارات منفصلة ومتمايزة (وتكاد ترفض كل منهما الأخرى):

«لا يخطئ زعماء الأصوليين عندما يرون أن الحضـارة الغربية هى أكبر تحدٍّ يواجه أسلوب الحيـاة الذى يرغبـون فى انتهاجـه أو استعـادته لشعبـهم... ويجب أن يكون واضحاً الآن أننا فى مواجهة حالة وحركة تتجاوز بـكثير مستوى القضايا والسياسات والحكومات التى تتابعها. إن هذا ليس أقل من صدام بين الحضارات ـ ربما يكون غير عقلانى ولكنه بالتـأكيد رد فعل طبيعى لمـنافسة قديمة ضد تراثنا اليهـودى ـ المسيحى، وحاضرنا العلمانى، والامتداد العالمى لكليهما.»(٤٤).

وتتعزز التقسيـمات الثنائية النمطية لكى تحجب وراءها حقيقة مركبة: الإسلام ضد الغـرب، الأصولية فى مواجهة الحداثة، التراث الجامد فى مقـابل التغـيير الحيـوى، الرغبـة فى العودة إلى الماضى أو الحفاظ عليه فى وجه الأخذ بالحيـاة العصرية. وجميع «الزعماء الأصوليين» قد وضعوا فى كتلة واحدة، مما يغطى على حقيقة أن الكثيرين من الإسلاميين عصريون ومتعلمون يحتلون مواقع وظيفية مسئولة ويشاركون فى العملية الديمقراطيـة. فضلاً عن أن أسباب الصراع يتم اختزالها بسهولة إلى صدام بين الحضارات. وأولوية المصالح السياسية المتنافسة، والنشاط السياسى، والقضايا يتم استبعادها أو حجبها برؤية منافسة قديمة بين «هم» و «نحن». ومرة أخرى، يشهد التاريخ الإسلام وهو يستجمع قواه لتحدى الغرب، ولتحدى «غربنا اليهودى ـ المسيحى العلمانى»، وهى مواجهة بين رؤى ومهام عالمية متنافسة ومتصارعة. مثل هذه المقاربة تشبه فى صلاحيتها وفائدتها محاولات صدام حسين (مثل آية الله الخومينى قبله) لأن ينزل بخصومة الغرب تجاهه إلى جعلها حملة صليبية إمبريالية ضد الجماهير المقهورة فى العالمين العربى والإسلامى.

وإنكار الحاجة إلى مخاطبة الموضوعات السياسية أو الاقتصادية المحددة ينفى أيضاً أى مفهوم عن المسئولية المشتركة. كيف يمكن للغرب أن يستجيب لما هو عـاطفى «وغير عـقلانى» بشكل واضح، أى هجوم يشنه عليه شعوب تسوقها عواطفها وكراهيتها بشكل شاذ؟ ومثلما لاحظ جيمس بيسكاروتى:

«سواء كانت محـاولة العثمانيين لإحباط الوطنيين المسيـحيين أو محاولة المسلمين لنيل الاستـقلال عـن الغرب، فـإن الإسـلام كـان متـعـصباً لأنه عـارض المصـالح الإمـبريـالية. ولكـن الصيـاغـة المعكوسـة هى التى صـارت الشـرح الأمثل للـتوجـه

الإسلامي: كان الإسلام معادياً للغرب لأنه كان متعصباً... ومن ثم، أصبح المسلمون يصورون على أنهم جنس عاطفي وأحياناً غير عقلاني موحد يتحركون كجسد واحد ويتحدثون بصوت واحد». [٤٥]

ويستمر النموذج في الوجود. ومثلما استبعد كثيرون في الماضي الحقائق السياسية للعلاقات المسلمة ـ المسيحية بالتقهقر إلى صورة الرجل الغول الذي يجسد «التعصب المسلم»، فإن المسلمين اليوم يوصفون بأنهم شعب وحضارة، على الرغم من تحضرهم وامتلاكهم تراثًا دينيًا وحضارة ثرية، يلجئون إلى الكراهية والهياج إذا ما استثير غضبهم:

«ومع هذا، ففي لحظات الهبات والاضطرابات، حينما يتم توجيه العواطف الأكثر عمقًا، يختفي هذا الوقار والمجاملة للآخرين ويحل محله خليط متفجر من الهياج والكراهية الذي يجعل حتى حكومة بلد متحضر قديم (إيران) ـ وحتى المتحدث باسم ديانة روحية وأخلاقية عظيمة [آية الله الخوميني] ـ يتبنى الخطف والاغتيال، ويحاول أن يجد، في حياة النبي، الموافقة بل والسابقة لمثل هذه الأفعال» [٤٦].

ويثور غضب أناس كثيرين ـ مؤمنين وغير مؤمنين، مسلمين ويهودا ومسيحيين، وسيخ وهندوس عندما يتهدد وجودهم أو مصالحهم. والمسلمون ليسوا هم القوم الوحيدين الذين يستخدمون الدين لإضفاء الشرعية والعقلانية على أفعالهم. والحقيقة أن معظم الشعوب «المتحضرة» والذين يتسمون عادة بالعطف والتراحم، يقبلون الثورة ضد الشر وكراهية الأعداء باعتبارها استجابة طبيعية ضد الجرائم الدنيئة، والأعداء في زمن الحرب، وخطف الرهائن، أو الإرهاب. وفضلاً عن ذلك، هل غابت دروس الحروب الصليبية ومحاكم التفتيش، وموجات الإمبريالية والاستعمار الأوربي عن الذاكرة؟ وهي فترات كانت فيها البابوات والملوك ورجال الكنيسة والموظفون المدنيون والجنود غالبًا ما يسبغون على أعمالهم الشرعية باسم الدين: باسم الرب والبلاد، والتاج والصليب؟

وغالبًا ما تسود الحديث عن الإسلام والعالم المسلم فروض بأنه يوجد إسلام مثل الكتلة الحجرية الصماء يكون المسلمون جميعًا فيه على نفس الشاكلة، يفكرون ويعملون كفرد واحد. فالحديث عن «المتحدث باسم ديانة روحية وأخلاقية عظمى» يكرس وينشر صورة عالم مسلم جامد يُرى من خلال عيون إيران وآية الله الخوميني.

لقد كان آية الله الخومينى واحداً من المتحدثين، ولم يكن هو المتحدث الوحيد باسم الإسلام أو صوت الإسلام. وليس هناك بابا فى الإسلام(*). وكان لرؤية كل المسلمين وكافة الأحداث فى العالم المسلم من خلال صورة الخومينى وإيران الثورية تأثير شامل على الفهم الأمريكى للإسلام فى الشرق الأوسط. وهذه الرؤية حجبت فى أغلب الأحيان التقسيمات والفروق داخل العالم المسلم ـ البلاد الكثيرة والمسلمون الكثيرون الذين لم يتبعوا خطاه؛ وفشل إيران أو نجاحها المحدود فى تصدير الثورات الإسلامية أو التحريض عليها؛ والأصوات الكثيرة غير صوت الخومينى التى تحدثت عن سلمان رشدى.

ويؤدى اختلاق إسلام وهمى متحجر إلى اختزال دينى يرى الصراعات السياسية فى السودان ولبنان والبوسنة وأذربيجان فى ضوء مصطلحات دينية أساسًا مثل «الصراعات الإسلامية المسيحية». وعلى الرغم من أن الأمم فى هذه المناطق يمكن تعريفها بشىء من التساهل فى مصطلحات دينية أو مذهبية مثل الأمة الإسلامية أو الأمة المسيحية، فإن الحقيقة مع ذلك، مثلما هو الحال مع الجماعة الكاثوليكية والجماعة البروتستانتية فى أيرلندا الشمالية، أن المنازعات المحلية والحروب الأهلية ترتبط أكثر بالقضايا السياسية (أى الوطنية العرقية، الحكم الذاتى، والاستقلال) والقضايا الاقتصادية الاجتماعية منها بالدين.

ما وراء الصدام: الإحياء الدينى وإلغاء علمنة المجتمع:

تم فى الماضى تجاهل دور الدين والثقافة أو التهوين من شأنهما. بيد أن الاعتراف الآن بأهميتهما فى الشئون الدولية قد أدى إلى اعتقاد مبالغ فيه بين البعض يوشك حدوث صدام بين الحضارات. وأوضح المناقشات وأكثرها استفزازاً وتأثيراً يرد فى كتاب هنتنجتون «صدام الحضارات». إذ يعلن صمويل ب. هنتنجتون أنه فى أعقاب الحرب الباردة «**سيحكم الصدام بين الحضارات الشئون السياسية العالمية. وستكون الخطوط الفارقة بين الحضارات هى خطوط القتال فى المستقبل... والحرب العالمية القادمة، إذا نشبت، ستكون حربًا بين الحضارات**»[٤٧] ويرى هنتنجتون، أن الفترة

(*) المقصود أنه ليست هناك بابوية فى الإسلام مثل البابوية التى تزعم سلطة دينية نيابة عن المسيح فى أوربا الكاثوليكية (المترجم).

الحديثة كانت محكومة بالصراعات بين الأمم والأيديولوجيات ـ مثل القوى العظمى أثناء الحرب الباردة. وعلى العكس من الحضارات، التي هي مصادر دائمة للهوية والصراع، فإن الدول الوطنية حديثة الوجود نسبيًا، وكذلك دور هذه الدول في لعبة السياسة العالمية. وفي عالم يصغر ويتداخل باطراد، عالم يضعف فيه دور الدولة الوطنية كمصدر للهوية، صارت الفروق الأساسية بين الحضارات أكثر بروزًا، كما هو واضح في عالم أقل علمانية وفيه «ظاهرة العودة إلى الجذور» سائدة أكثر عن ذي قبل[٤٨]. ويحدث هذا كله في وقت يجرى فيه التحول، كما يلاحظ هنتنجتون، من مرحلة ساد فيها الغرب إلى مرحلة تبرز فيها الحضارات غير الغربية لتعلب أدوارًا عالمية مهمة: «**إن الحضارات غير الغربية لم تعد موضوعات للتاريخ يستهدفها الاستعمار الغربي ولكنها تنضم إلى الغرب في تحريك التاريخ وتشكيله**»[٤٩]. ويعرف هنتنجتون الحضارة بأنها «**كيان ثقافي... أعلى تجمع ثقافي... يتحدد بواسطة كل من العناصر الموضوعية المشتركة، مثل اللغة، والتاريخ، والدين، والعادات والمؤسسات والعناصر الذاتية التي يعرف بها الشعب نفسه... ويمكن للحضارة أن تضم العديد من الدول الوطنية وليس دولة واحدة**»[٥٠] ومن بين الحضارات الكبرى، الغرب والإسلام، وأمريكا اللاتينية والصين واليابان.

ويقبل هنتنجتون مفهوما متحجرًا عفا عليه الزمن للحضارة كما يساوى دونما تمحيص بين الأصوات المعادية للغرب. والحقيقة، أن الحضارات، مثل البلاد، مركبة، تحتوى على عقائد وقيم وقوى مختلفة متنوعة وغالبًا ما تكون متناقضة بحيث تستعصى على التعميمات. وهو يخفق في أن يخاطب بجدية التنوع الكبير والفروق العظيمة (سياسية وثقافية)، والصدامات، التي توجد ليس فقط بين البلاد المسلمة والمجتمعات المسلمة ولكن في داخلها (وكذلك الصينيين). فضلاً عن ذلك، فعلى الرغم من أن بعض المعتقدات المشتركة أو الخصائص المشتركة (اللغة أو الدين أو العادات) قد توجد في الغرب، أو في أمريكا اللاتينية أو في العالم المسلم، فإن تاريخها وأحوالها السياسية تكشف عن المدى الذي تستعصى فيه الهويات الوطنية والمصالح، والقوى السياسية والاقتصادية على الوحدة. والحرب العالمية الأولى والحرب العالمية الثانية التي وضعت ألمانيا ضد معظم أوربا وأمريكا، شهادة على هشاشة الحضارة الغربية. وحرب العراق ـ إيران، والانقسامات التي مزقت

العالم المسلم حول تأييد حرب الخليج سنة ١٩٩١م، والصراعات داخل العالم المسلم (لاسيما الدول التى تصف نفسها بأنها دول أو جمهوريات «إسلامية» مثل العربية السعودية وإيران وليبيا) وكذلك بين الحركات الإسلامية تكذّب ما يتوهمه هنتنجتون عن وجود التهديد أو الحضارة الإسلامية، أو الحضارة الكونفوشيوسية فى شكل الكتلة الصماء . والاعتقاد فى وجود مفهوم يشبه الكتلة الصماء عن الحضارة يؤدى إلى الاقتناع بأن بعض الحضارات متعارضة بطبيعتها (الغرب ضد الحضارة الإسلامية والحضارة الكونفو شيوسية) مما يخلق إمكانية صدام الحضارات. ولكى يدعم موقفه يدهشنا هنتنجتون بعدم رضاه، مثل كثيرين غيره، عن أن يرى «الأصولية الإسلامية» باعتبارها تهديداً للغرب وإنما يسوق لنا تعريفًا للإسلام نفسه: «**إن المشكلة الكامنة بالنسبة للغرب ليست فى الأصولية الإسلامية. إنها تتمثل فى الإسلام، لأنه حضارة مختلفة أهلها مقتنعون بتفوق ثقافتهم ويستحوذ عليهم قصور قوتهم**»[٥١] هنا مرة أخرى نجد «الحضارة الإسلامية» أو «المسلمة» بدلاً من الإسلام مصطلحًا يصلح للمقارنة، لأن الإسلام يشير بشكل صحيح وأكثر تحديداً إلى دين الإسلام، الذى هو مكون مهم فى الحضارة الإسلامية أو المسلمة ولكنه مكون واحد فقط من مكوناتها. وفوق الإسلام وفى مواجهته يضع هنتنجتون الغرب كتلة واحدة، يجعله اختلافه على طريق الصدام مع الإسلام: «**المشكلة بالنسبة للإسلام ليست هى وكالة المخابرات المركزية أو الولايات المتحدة أو وزارة الدفاع. إنه الغرب، وهو حضارة مختلفة يعتقد أهلها بعالمية ثقافتهم وإيمانهم بأن قوتهم المتفوقة، برغم اضمحلالها، تفرض عليهم التزاماً بنشر هذه الثقافة فى جميع أنحاء العالم. هذه هى المقومات الأساسية التى تشعل الصراع بين الإسلام والغرب**»[٥٢] إن هنتنجتون يفترض أن هناك غربًا واحداً، أو حضارة غربية واحدة مثل الكتلة تقبل تعريفه لرؤيتها العالمية. ففرنسا، مثل عدد من البلاد الأوربية، قاومت تغلغل الثقافة العربية والثقافة الأمريكية فى الثقافة الفرنسية.

وقد وضع هنتنجتون مكان التقليل من قدر الدين والثقافة فى السياسات العالمية والشئون الداخلية، الذى كان سائداً فى الماضى، تأكيداً على قوة الاشتراك فى ثقافة واحدة كقوة اقتصادية وسياسية وقدرتها على التوحيد على المستوى الأممى وعلى إنتاج فاعلين أكفاء اقتصاديًا وسياسيًا. لقد كان الدين والعرق دائمًا منبعًا للتعريف

الأساسى بالنسبة للكثيرين، لا سيما النخبة غير العصرية. والمدى الذى يمكن أن تذهب إليه المزاعم المسبقة، ولا سيما نفس نظرية التحديث أو التطور التى صاغها هو وغيره فى الستينيات، عندما نغض النظر عن هذه الحقائق، ينتج عنها الآن اتجاه هنتنجتون للمبالغة فى التأكيد على الفروق والاختلافات الثقافية. وهى تسهم فى رؤية مشوشة بنفس القدر تبالغ فى حجم الهوة أو «خطوط الفصل» التى تقسم الحضارات. وتتمثل النتيجة فى الميل إلى تسليط الضوء على التهديدات الاقتصادية والسياسية الدولية: «إن خطوط الفصل بين الحضارات تحل محل الحدود السياسية والأيديولوجية للحرب الباردة باعتبارها النقاط المؤشرة على الأزمة وإراقة الدماء»[٥٣].

ويحدد هنتنجتون «ثمة ارتباط كونفوشيوسى ـ إسلامى قد برز لتحدى المصالح والقيم والقوة الغربية» ليصل إلى استنتاج أن «ثمة بؤرة مركزية للصراع فى المستقبل القريب ستكون بين الغرب ومختلف الدول الإسلامية ـ الكونفو شيوسية»[٥٤] وخطر هذه الرؤية أنها قد تؤدى إلى الانزلاق فى المفهوم العنصرى للتهديد الثقافى. ويصف هنتنجتون الإسلام بأنه العدو القديم «فالصراع على امتداد خط الفصل بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية قد استمر على مدى ١٣٠٠ سنة»[٥٥]، كما يصفه بأنه يعادى الغرب أيديولوجيا «فالأفكار الغربية عن الفردية، والتحرر، والدستورية، وحقوق الإنسان، والمساواة، والحرية، وحكم القانون والديمقراطية، والسوق الحرة، والفصل بين الكنيسة والدولة غالبًا ما يكون لها صدى ضئيل فى الثقافة الإسلامية وغيرها»[٥٦] وإذ يستعرض «كتلة الأمم التى تتخذ شكل الهلال» من إفريقيا إلى وسط آسيا والصراعات الأخرى بين المسلمين والصرب الأرثوذكس فى البلقان، والهندوس فى الهند، واليهود فى إسرائيل والكاثوليك فى الفليبين، ويستنتج أن «الإسلام له حدود دموية»[٥٧] وكتاب هنتنجتون التالى «صدام الحضارات وإعادة صنع النظام العالمى» أتاح له فرصة لأن يوسع مدى موضوع مقالته وأن يصححها أو يبدلها. وعلى أية حال، فإنه اختار أن يضع عنوانا لأحد أقسام الكتاب «حدود الإسلام الدموية» وكذلك لكى يقرر أن «حدود الإسلام دموية ومن ثم فهى مثل الأمعاء»[٥٨]. وبذلك فهو يشيع الجملة الاستفزازية غير الدقيقة التى تقول «الإسلام له حدود دموية» بدلاً من القول بأن المسلمين أو البلاد

فى العالم المسلم لهم حدود دموية. إذ إن هذه العبارة تربط بشكل فاضح بين الدين الإسلامى وإراقة الدماء ولا تربطها بأفعال بعض المسلمين. وفضلاً عن ذلك، فإنها لا تميز بين الاستخدام المشروع للقوة والاستخدام غير المشروع لها. فهل يمكن إذن القبول بأن نصم بلا تمييز السياسات الإسرائيلية فى الضفة الغربية وغزة وفى جنوب لبنان بعبارة «اليهودية لهاحدود دموية»، أو أن نضع عبارات مماثلة عن البوذية فى سريلانكا أو الهندوسية فى الهند؟

وهنتنجتون على صواب فى ملاحظة أن التعريف فى ضوء مصطلحات الدين والعرق يمكن أن يسهم فى نظرة «نحن / هم» للأمور. ومن المؤسف أن هنتنجتون نفسه، فى وضعه للحضارات المختلفة التى تكاد تكون متعارضة وعلى طرفى نقيض (الكونفوشيوسية، والإسلامية والغربية) يسهم فى المشكلة بتقديم مبرر فكرى. فالميل إلى رؤية العالم فى مصطلحات انشطارية ثنائية هو ميل إنسانى استغل دائمًا أية فروق فى الهوية فى عملية تعريف الذات، والعلاقات الاجتماعية والشئون العالمية - إننى أنتمى إلى هذه العائلة أو القرية فى مواجهة هذه العائلة أو القرية؛ أنا علمانى فى مواجهة المتدين؛ المؤمن فى مواجهة الملحد؛ الرأسمالى فى مواجهة الشيوعى؛ العالم الأول فى مواجهة العالم الثالث. وهى تغتذى بميل فى أنظمتنا التعليمية إما إلى تجاهل التقاليد والثقافات الدينية الأخرى أو التعامل معها باعتبارها غامضة، أو غريبة، أو، أجنبية، أو أدنى قدراً، أو رجعية. ونتيجة لهذا، فإن كلاً من الأميين وذوى التعليم العالى غالبًا ما يكونون، لأسباب مختلفة، جاهلين بتراث الآخرين، ويميلون إلى رؤيته فى سياق «نحن» و «هم»، والاحتمال الأكبر أن يقارنوا المثل العليا لبلادهم أو دينهم أو حضارتهم مع الحقائق السلبية لدى الآخر. وفضلاً عن ذلك، كما يلاحظ هنتنجتون بحق، «**إن عالمًا من الحضارات المتصادمة، على أية حال، هو بالحتم عالم ذو معايير مزدوجة: إذ يطبق الناس معياراً بعينه على بلادهم ومعياراً غيره على البلاد الأخرى**»[٥٩].

والتحدى السياسى والدينى أيضا اليوم، بل أكثر من الماضى، فى عالم يتزايد فيه الاعتماد المتبادل والعولمة هو الاعتراف بمصالحنا المتنافسة وكذلك بمصالحنا المشتركة. فالسياسة الأمريكية تجاه اليابان أو العربية السعودية ليست مبنية على أساس من الثقافة أو الدين أو الحضارة المشتركة وإنما على المصالح الوطنية أو مصالح

الجماعات. وتحول اليهودية والمسيحية لكى توائم التعددية كان قائمًا على أساس التجربة التاريخية والاعتراف النهائى بالحاجة إلى فعل ذلك. ويمكن أن ينتج التعاون عن أرضيات دينية وعرقية؛ ومع هذا فإنه يأتى فى الغالب من الاعتراف بالمصالح الوطنية والإستراتيجية المشتركة. وعلى الرغم من أن صدامًا بين الحضارات يمكن أن يصبح صوت النفير الذى يبرر الحرب والعدوان، فإن التهديدات العالمية والحروب العالمية فى المستقبل لن تكون بسبب صدام «حضارات» وإنما بسبب صدام المصالح ـ الاقتصادية وغيرها.

واهتمام هنتنجتون وتناوله للحضارات مشروط بمنظور يرى التاريخ فى مصطلحات منابع الصراع ـ الدولة الوطنية، الأيديولوجية (الديمقراطية التحريرية فى مواجهة الشيوعية) الحرب الباردة ـ وهكذا، ففى البحث عن منبع للصراعات فى المستقبل، يؤكد على الاختلافات فى العقائد والقيم. ولكن هذا ليس سوى جزء واحد من الحقيقة. فعلى سبيل المثال، فعلى الرغم من أن هناك فروقًا واضحة فى المذهب والقانون والمؤسسات والقيم بين اليهودية والمسيحية والإسلام، فإن هناك قدرًا هائلاً من التشابهات. فكل أتباع هذه الديانات الثلاث يرون أنهم أبناء إبراهيم، وأنهم موحدون، ويؤمنون بالنبوة والوحى الإلهى، ولديهم مفهوم عن المسئولية الأخلاقية والمسئولية فى الكون. هذه المفاهيم المشتركة تم الاعتراف بها فى السنوات الأخيرة فى مفهوم التراث اليهودى المسيحى، وهو مفهوم يتمدد فى بطء بواسطة بعض من يتحدثون عن تراث يهودى مسيحى إسلامى. وعلى الرغم من أن الصدامات التاريخية الكبرى والمواجهات العنيفة حدثت فإنها لا تمثل الصورة الكلية. والحقيقة أن التفاعل الإيجابى والتأثير المتبادل قد حدث أيضا. وكانت الحضارة الإسلامية مدينة «للغرب» بالكثير من المصادرالتى ساعدتها على الاستعارة والترجمة ثم على تطوير حضارة راقية صنعت إسهاماتها الخاصة فى الفلسفة والعلوم والتكنولوجيا على حين دخل الغرب فى كسوف العصور المظلمة. وبالمثل أخذ الغرب بدوره تراثًا مجددًا فى الفلسفة والعلوم من الحضارة الإسلامية، وأعاد ترجمة المعارف ومواءمتها، بحيث صارت أساسًا لنهضته. وفى الفترة الحديثة، واءم المسلمون بحرية إنجازات العلوم والتكنولوجيا الحديثة. ومن نواح عديدة واجهوا فترة من إعادة الفحص والإصلاح وتجديد الحيوية. هذه العملية، مثل حركة الإصلاح فى الغرب لم تنطو فقط على الحمية الفكرية والجدل الدينى، ولكنها

شملت أيضا الاضطراب، والعنف والثورة سياسيًا ودينيًا.

إن موضوع الصدام بين الحضارات يجرى خلال مجموعة متنوعة من الظواهر وتم تصعيده فى سياقات متعددة، بما فيها التهديد السكانى الناجم عن تزايد عدد المسلمين فى الغرب، ومشكلات استيعاب الأعمال المتطرفة مثل تفجير مركز التجارة العالمى؛ وقضية سلمان رشدى وما أثارته من موضوعات حرية الكلام فى مقابل حكم الإعدام بتهمة التجديف فى الدين؛ محاولة صدام حسين تصوير حرب الخليج فى صورة مرحلة أخرى من مراحل الصدام الحضارى التاريخى بين العالم المسلم والغرب؛ والزعم بأن الإسلام لا يتوافق مع الديمقراطية والحداثة.

الإسلام فى الغرب:

«على مدى ألف سنة،كان الصراع على مصير الجنس البشرى قائمًا بين المسيحية والإسلام؛ فى القرن الحادى والعشرين، يمكن أن يحدث هذا ثانية لأنه بينما يهيننا الشيعة، يملأ من يعتنقون مذهبهم بلاد الغرب»(٦٠).

يرى البعض أن الرابطة التى تجمع بين ما هو سياسى وما هو جغرافى تكشف من طبيعة التهديد الإسلامى. ولذلك استطاع باتريك بوشانان أن يكتب «إن الإسلام الصاعد ربما يهيمن على الغرب»، إذ بينما يجد الغرب نفسه «يتفاوض من أجل الرهائن مع المتشددين الشيعة الذين يكرهوننا ويبغضوننا» فإن المسلمين «أتباع دينهم يملئون بلاد الغرب». ويصبح التهديد الإسلامى عالمياً فى طبيعته، لأن المسلمين فى أوروبا والاتحاد السوفيتى وأمريكا «يتكاثرون ويزدهرون»(٦١).

وحتى بينما كان الاتحاد السوفيتى يتفكك، تحدث مراقبون آخرون مثل «تشارلز كراوتهامر» عن صعود إسلامى عالمى، ورؤية المسلمين فى قلب العالم الإسلامى وعلى أطرافه وهم ينهضون متمردين ثائرين: وعن «منحنى جديد للأزمة»(٦٢). وفى بريطانيا كتب «تشارلز مور» تحت عنوان «حان وقت سياسة أكثر تحرراً وعنصرية للهجرة» أن «بسبب رفضنا العنيد لإنجاب المزيد من الأطفال، فإن الحضارة الأوروبية الغربية سوف تبدأ فى الموت فى الوقت الذى كان يمكن إحياؤها بدماء جديدة. وحينئذ سوف تكسب جحافل أصحاب العمائم، وسيتم تعليم القرآن فى مدارس أوكسفورد على نحو ما تخيل «جيبون» فى كتابه الشهير»(٦٣).

وبنفس القدر الذى كان فيه المراقبون فى الماضى يتراجعون صوب المجادلات والأنماط الشائعة عن العرب أو الأتراك أو المسلمين بدلاً من الحديث عن الأسباب المحددة للصراع والمواجهة، فإن المراقبين اليوم يشهدون خلق خرافة جديدة. فالمواجهة الوشيكة بين الإسلام والغرب تُقدم على أنها جزء من نموذج تاريخى من النزعة الحربية والعدوانية عند المسلمين التى تُرى الآن ليس باعتبارها عالمية فقط، ولكنها يمكن أن تصبح خطراً محليًا أيضًا، إذا ما أخذنا فى الاعتبار وجود جماعات مسلمة مهمة تنمو فى الغرب وتتزايد. فصور الماضى التى تصور الغرب المسيحى وهو يصد تهديد الجيوش الإسلامية التى تحاول اكتساح الغرب قد بُعثت من جديد وتم ربطها بالحقائق السكانية والسياسية. فصور «شارل مارتل» **«الذى أوقف أول تقدم إسلامى بحيث منع الهلال من أن يطبق على أوروبا المسيحية»** ومحاولات الصليبيين الاستيلاء على القدس، وهزيمة «الفيالق الإسلامية» فى فيينا، كلها يتم ربطها بالحقائق والمخاوف الجارية من توسع إسلام ناهض فى أوروبا وأمريكا: **«إن العدوى هى بالضبط ما بدأت بعض البلاد الأوربية تخشاه. فمع وجود الأصولية الإسلامية التى تكتسى قوة على أعتاب أوروبا، وبشكل واضح فى الجزائر وفى تركيا، فإن هذه البلاد الأوربية يقلقها أن الأصولية الإسلامية سوف تنتشر بين السكان المسلمين الكثيرين فى أوروبا الغربية»**، وقد لعب زعماء الصرب فى البوسنة ثم فى كوسوفو على التاريخ الغابر، مصورين حرب الإبادة التى يشنونها ضد المسلمين على أنها نضال لصد مد الأصولية الإسلامية المتشددة ومنع إقامة دولة إسلامية فى قلب أوروبا. وقد تصرفت فرنسا برد فعل خائف من أن تؤدى أزمة الجزائر إلى هجرة جماعية من الجزائر إلى فرنسا بحيث تزيد من أعداد المجتمع المسلم الكبير بالفعل (٤ ملايين) داخلها والذى يمكن أن يشتعل، مما يؤدى إلى إيجاد خطر أصولى داخل أراضيها. وحذر البعض من أن المزج بين الأصولية والنمو السكانى الزائد يهدد باكتساح الشرق والغرب: **«من الواضح أن الإسلام فى حال من الصعود فى أفريقيا وآسيا والشرق الأوسط. وفى الغرب ينجب المسلمون المتدينون الأطفال، على حين أنه فى مجتمعاتنا العلمانية تسود فلسفة تنظيم الأسرة وتتربع الثنائية على العرش»**(٦٤).

وقد أكدت الأحداث التى جرت فى الغرب منظور وجود تهديد سكانى وشيك. وإذ جربت أوربا موجة هجرة جديدة لحقت بمجتمعات العمال المهاجرين من قبل،

فإن موضوع العمال المستوطنين من رومانيا وألبانيا وشمال إفريقيا وتركيا قد صار موضوعاً سياسيًا متفجراً. وتأثير المسلمين واستيعابهم يشكل موضوعًا مثيراً للجدل بشكل خاص فى بلاد مثل بريطانيا، وفرنسا وألمانيا من بين البلاد الأخرى. وقد صارت الجماعات المستوطنة الباكرة من الشرق الأوسط وآسيا وإفريقيا ذات أهمية بحيث تحكم السياسات فى مدن مثل برادفورد بإنجلترا ومارسيليا فى فرنسا، وتؤكد على حقوقهم وطنيًا ومحليًا. وهذه الجماعات معرضة الآن للنمو الكبير، وتلحق بها موجات جديدة من المهاجرين. ووجود أقلية سكانية مسلمة لها وزنها يشكل ضغطًا على النسيج الاجتماعى للمجتمعات الأوربية مثل فرنسا، حيث الإسلام هو ثانى أكبر ديانة، وفى إنجلترا وألمانيا حيث يحتل المكانة الثالثة. والشعور المعادى للعرب/ المسلمين فى غرب أوربا جزء من مزيج متزايد من الخوف من الإسلام والخوف من الأجانب. وقد تصادمت الجماعات المسلمة مع الجماعات المحلية حول مسائل الهجرة المستمرة، والمواطنة، ومواءمة عقيدة المسلمين وممارساتهم.

ففى إنجلترا، اندلعت المجادلات من قضية سلمان رشدى إلى السياسات المحلية وقضايا المدارس. إذ طلب المسلمون السماح للمدارس الإسلامية بتلقى دعم من الدولة مثل ذلك الدعم المسموح به للمدارس الكاثوليكية واليهودية. وقد أسهمت مثل هذه الأحداث فى تسييس المسلمين البريطانيين، وأوضحت تنوع الاستجابات من جانب المسلمين. فعلى الرغم من أن بعض المسلمين البريطانيين قد أنشئوا البرلمان الإسلامى فى بريطانيا العظمى، فقد كانت هناك انقسامات كبيرة فى صفوف المسلمين ببريطانيا. إذا اتهم البعض إنشاء برلمان إسلامى بأنها مجرد لعب اللعبة الغربية (أى البرلمان) على حين قال البعض بأنه يشكل شكلاً من التفرقة العنصرية[٦٥]. بل إن بعض زعماء المسلمين اعترضوا على أى مفهوم للفصل بديلاً عن الاندماج فى المجتمع البريطانى: **«كثيرون من المسلمين يوافقون على الشكاوى التى حددها الدكتور صديقى [كليم صديقى مهندس البرلمان المسلم فى بريطانيا العظمى] ـ مثل العنصرية، والنصيب غير العادل من البطالة، إلخ؛ ولكن فكرة الفصل كانت بمثابة اللعنة بالنسبة لمعظم المسلمين. لقد كانت شكاواهم الحقيقية من أنهم لايجدون الاندماج فى المجرى العام للمجتمع البريطانى سهلاً»**[٦٦].

وعكست الصحافة البريطانية (التايمز، والديلى تلجراف، وسبكتاتور) المخاوف العميقة والانحيازات الناجمة عن الخوف من الإسلام «إسلامفوبيا»

وكتبت «كلير هولينجسورث»، مراسل الدفاع: «إن الأصولية الإسلامية تصير بسرعة التهديد الرئيسى للسلام والأمن العالمى كما تتحول إلى سبب من أسباب الاضطراب الوطنى والمحلى من خلال الإرهاب. وهى مثل التهديد الذى شكلته النازية والفاشية فى ثلاثينيات القرن العشرين، ثم الشيوعية فى الخمسينيات»(٦٧) وفى غمرة الإفاقة من تفجير أوكلاهوما كتب «برنارد ليفين» فى التايمز محذراً «نحن لا نعلم من الذى صنع ووضع قنبلة أوكلاهوما فى مكانها؛ ولكننا نعلم بالفعل أنهم كانوا متعصبين بكل معنى الكلمة. وهم على عكس الكثيرين منا لا يهمهم بأى شكل أن يقتلوا؛ فالواقع أنهم يبتهجون لأنهم يؤمنون أنهم ذاهبون إلى مكان بعيد أفضل... فهل تدركون أنه ربما فى غضون نصف قرن، لا أكثر، وربما أقل من ذلك كثيراً، ستكون هناك حروب سوف يكسبها المسلمون المتعصبون؟ أما بالنسبة لأوكلاهوما، فسوف تُسمى (الخرطوم على المسيسيبى) والويل لأى من يسميها بغير ذلك»(٦٨) وعندما ألقى الأمير «تشارلز» خطبة داعياً إلى بناء جسر بين الإسلام والغرب، كان رد الديلى تلجراف «الأمير «تشارلز» على خطأ - إن الإسلام يهدد الغرب فعلاً»(٦٩). وفى دراسة مهمة بعنوان «الخوف من الإسلام: تحد لنا جميعاً» قامت بها لجنة «رنيميد» عن المسلمين البريطانيين والإسلامفوبيا، ولم تكن المصادر الرئيسة التى حددتها اللجنة هم غير المتعلمين ولكن «تلك القطاعات من المجتمع الذين يرتدون عباءة العلمانية والتحرروالتسامح. إنهم فى مقدمة الجبهة للقتال ضد العنصرية وضد الإسلام والمسلمين فى الوقت نفسه. إنهم يبشرون بتكافؤ الفرص أمام الجميع، ولكنهم يغمضون عيونهم عن حقيقة أن هذا المجتمع لا يقدم سوى الفرص غير المتكافئة للمسلمين»(٧٠) وثمة مواقف مشابهة يمكن أن نجدها فى أوساط الأكاديميين: «إن الأوساط الأكاديمية ليست فقط برجاً للاستشراق والإسلامفوبيا ولكنها (صوبة) تنمو فيها التأثيرات المكونة التى تنسكب أثناء حفلات العشاء وندوات الفكر فى الأحزاب السياسية والصحافة والفنون والثقافة الشعبية والسلطات المحلية والفكر اليومى والمقابلات فى أماكن العمل وفى الشارع»(٧١) ومثلما استنتجت اللجنة، فإن «الخطاب النابع من الإسلامفوبيا، الصاخب أحيانا ولكنه غالبًا ما يكون فطنًا محملاً بالرموز، هو جزء من نسيج الحياة اليومية فى بريطانيا، بنفس الأساليب التى كان خطاب معاداة السامية يؤخذ كأمر مسلم به فى فترة سابقة من القرن»(٧٢).

فى ألمانيا وفى فرنسا، انطلقت مثل هذه الأنماط والمخاوف من عقالها لدرجة أن مجلة «دير شبيجل» عندما تفككت أواصر يوغوسلافيا السابقة تخوفت من أن حرباً دينية يمكن أن تحشد التأييد من جميع أنحاء العالم المسلم. «سرعان ما سيكون فى أوروبا دولة ثيوقراطية متعصبة جاثمة على أعتابها»(٧٣) وتلقى القراء الألمان أيضا تحذيراً من أنه «فى الشرق الأوسط على وجه الخصوص، وهو المركز الثقافى ومهد الإسلام، يشكل الملتحون المتطرفون باطراد صورة مقاتل تتحدد ملامحه بالجهاد والتضحية بالدم والتعصب والعنف، وعدم التسامح وقهر المرأة»(٧٤) أما فى فرنسا، فإن النزعة الأساسية للمسلمين تتحدد باعتبارهم قوماً معادين للتقدم ومن أهل العنف؛ ويمكن «شرح ذلك من خلال أصول دينهم: فإنه دين يدعو للحرب متعطش للغزو ومليء بالاحتقار لغير المؤمنين»(٧٥) وقليلا ما يحدث أن يميز أحد بين الإسلام والأصولية أو بين الأصولية العنيفة والأصولية غير العنيفة. وهكذا ففى أحد الاستبيانات نجد «ثلاثة من بين كل أربعة فرنسيين تم سؤالهم يظنون أن كلمة متعصب تنطبق تماماً على الإسلام»(٧٦) ومثلما هو الحال فى بريطانيا امتزجت الإسلامفوبيا مع موضوعات السكان والهجرة. وكانت الدعوات إلى طرد العمال الأجانب مصحوبة بالقضايا المهمة التى تم فيها منع البنات المسلمات فى المدارس والجامعات من لبس الحجاب. وقضية الحجاب «تمثل الفجوة المتزايدة فى الاتساع بين المجتمع الفرنسى والأقلية المسلمة. فبعد ثلاثة عشر قرناً تقريبًا من إيقاف «شارل مارتل» الغزو الإسلامى فى هذه المدينة، فإن معركة بواتييه الجديدة تحتوى فى طياتها الشك المتصاعد ـ والعداوة أحيانًا ـ تجاه الدين الإسلامى فى أوروبا»(٧٧) ومن الأمور المثيرة للسخرية، يلعب الديماجوجيون السياسيون فى فرنسا وغيرها على الكثير من نفس المخاوف الثقافية من التوغل الثقافى الأجنبى وفقدان الهوية السائدة فى العالم المسلم: «يشعر الأوروبيون الآن أنهم مهددون من أشياء كثيرة للغاية... أمركة ثقافتنا، الانحراف إلى اليسار، وفقدان الهوية، وظهور استجابة شعبية قبيحة للأشياء الأجنبية»(٧٨).

«وغالبا ما تعبر مخاوف الأوروبيين الغربيين عن نفسها فى مصطلحات دينية ثقافية واقتصادية وسياسية أيضا. وبينما حدث فى الماضى استيعاب مهاجرين آخرين، فإن الكثيرين يشكون اليوم فى إمكانية أو فى الرغبة فى استيعاب المهاجرين

الجدد، لاسيما المسلمين الذين هم أجانب من الناحية الوطنية ومن الناحية الدينية الثقافية أيضا: «لقد كان المهاجرون الذين وفدوا إلينا من قبل أوروبيين؛ أما هؤلاء فلا. فالبنات العربيات اللاتى تصر على ارتداء الحجاب فى مدارسنا لسن فرنسيات ولايرغبن فى أن يكن كذلك... لقد كان ماضى أوروبا أبيض ويهودى ـ مسيحى. أما المستقبل فليس كذلك. إننى أشك فى أن مؤسساتنا وهياكلنا البنائية القديمة سوف تصمد للضغوط»(٧٩) .

وقد رأى بعض المراقبين حصاد الحوار والجدل الجارى فى مصطلحات يمكن أن تكون كارثية : «بينما استطاعت أوروبا أن تتغلب على الحرب الباردة... فإنها تخاطر الآن بخلق نزاعات وانقسامات جديدة، باعتبارها «أوروبا القلعة» البيضاء الثرية المسيحية التى تصارع ضد عالم إسلامى شديد الفقر»(٨٠) .

وموظفو وزارة الداخلية الفرنسية يعرفون الأصولية بأنها خطر وتهديد محلى وقد ألقوا القبض على المناضلين الإسلاميين الذين يشكون فى أنهم يمدون الإسلاميين الجزائريين بالسلاح . والحقيقة الأكثر تعقيداً عن المسلمين فى فرنسا تم الكشف عنها فى ليون ٩٤ـ١٩٩٥ ، حيث يعكس مبنى الجامع الكبير مخاوف بعض الناس ولكنه يعكس أيضًا أملاً فى المستقبل . فقد تمت مقاومة المسجد فى البداية على اعتبار أنه سيكون مكانًا لتفريخ المتطرفين ، لا سيما من جانب الجبهة الوطنية اليمينية المتطرفة التى دعت إلى «مقاومة نشيطة ضد خطر الاستعمار الإسلامى»(٨١) وعلى أية حال ، فبعد افتتاح المسجد بوقت قصير ، برز المسجد رمزاً للمصالحة . وحسبما أعلن المفتى الكبير جزائرى الأصل بالمسجد «لقد اختفت الاحتجاجات تمامًا لأننا أوضحنا أن الإسلام الفرنسى يمكن أن يكون قوة دافعة للاعتدال والتماسك... فإيران والجزائر والإرهابيون جميعا مقيدون بنظرة تبسيطية جاهلة ترى أن الإسلام يعنى العنف والتعصب، إننى أخشى من أن أمامنا عملية تعليم طويلة وبطيئة»(٨٢) .

فى نزعة مشابهة كتب مفكر ألمانى بارز ملاحظًا «إن مايجرى أمام عيوننا من سياسات تجاه الباحثين عن مأوى والهاربين يخيفنى بأكثر مما تخيفنى الأصولية الإسلامية أو الأعداد المتزايدة من المشردين. إذ إن صورة الجنوب «العدو» تقوى

الانحياز كما تولدُ العنصرية وتدعم بشدة وفعـالية مفهوم أوروبا القلعة. إن ما يتهدده الخطر فعلاً ليس أمن أوروبا العسكرى أو رفاهيتها، وإنما إنسانيتها»[٨٣] .

إن الوجـود المسلـم فى أوربا وشـمـال أمـريكا يشكـل تحـدياً بالفـعل ، ولكـن ليس بنفس المعنى الذى تنبأ به البعض . فأولا ، وقبل كـل شىء ، يتمثل التـحدى فى أن نفرق بين غـالبية المواطنين المسلمين وبين أقلية من أهل العنف الثوريين . وغـالبية المسلمين ، مثل كثيرين من قبلهم ، هاجروا إلى الغرب هربًا من النظم الاستبدادية أو سعيا وراء مستقبل أفضل لهم ولعائلاتهم اقتصاديا وتعليمياً . وهم يرغبون فى أن يكونوا مـواطنين مـخلصـين ، وهم كـذلك بالفعـل . وعلى كل حـال ، فإنهم ، مـثل أقليات كثيرة ، يواجهون تحديات الذوبان فى مواجهة التماسك الكلى . وقد واجه اليهـود والروم الكاثوليك ، مثل كثيرين من الجـماعات الدينية والعرقية ، مشكلة الذوبان دونما فقدان للهوية . فقـد تمثلت استجابتهم لهـذه الهموم ببناء نظام تعليمى وجمعيات للإخوة الدينية والعرقية والرعاية الاجتماعية . وقضية كيفية الجمع بين كون المرء أمريكيـا أو بريطانيا مع المحافظة على إحساسه العرقى أو الدينى ليست قضية جديدة . وهى قضية ملحة بالنسبة للأقليات على نحو خاص . والواقع أن مشكلة الهوية الوطنية وتعدد الثقافات والتعددية تبقى موضوعًا جدليًا لا سيما فى فرنسا .

والموقف بالنسبة للمسلمين فى الغرب موقف مركب . فهم أقليـة دينية ، مثل اليهـود ، ولكنهم يؤخذون أيضا باعتبارهم أقلية ثقافية . ويواجههم تحدى مواءمة أنفسهم ومن ثم يجدون قبولاً داخل المجتمعات التى هى مجتمعات غربية ومسيحية فى ثقافتها الأساسية ، بغض النظر عما بينها من اختلافات . بيد أن هذه التجربة لاتبدو فريدة كما قد يتخيل البعض حين يتحدثون عن «تقاليدنا» اليهودية ـ المسيحية فى مواجهة الإسلام . فالإشارات إلى «تراث يهودى/ مسيحى» يحجب حقيقة أن هذا المصطلح يمثل فهمًا أو تفسيراً من القرن العشرين للعلاقة بين اليهـودية والمسيحية . وفيما سبق كانت كل من الديانتين تُرى (وترى كل منهما الأخرى) باعتبارهما مختلفتين تمامًا ومنفصلتين فى رؤاهما الأيديولوجية وقيمهما . واستجابة للحقائق (السياسية والاقتصادية والاجتماعية) والتجربة وضرورة العيش سويًا ، وجدت كل من المسيحية واليهودية الأساليب المناسبة لإعادة تفسير ومواءمة تراث

كل منهما مع الظروف الاجتماعية الجديدة؛ بحيث استجابتا للتعددية الدينية. وتطلبت هذه العملية التعرف على الفروق بين الديانتين وتحديدها (أصول الإيمان الدينى) واختلاف التعبيرات أو الممارسات الثقافية التى قبض لها أن ترتبط بالموروثات الدينية. ونتيجة لهذا، فإن بوسع الكاثوليك اليوم أن يروا أنهم يشتركون مع أمتهم الدينية على اتساع العالم فى أشياء عامة، ولكنهم يقدرون أيضا مدى ما نتج عن المواءمة الثقافية من كاثوليكية أمريكية أو كندية أو فرنسية، أو سودانية أو ماليزية. ويمكن أن نقول الشيء نفسه بصورة فضفاضة عن الوحدة والتنوع التى يمكن أن نجدها فى السفارديم أو الإشكناز، أو اليهود الأمريكيين أو البريطانيين أو الفرنسيين، أو اليهود الإيطاليين. وداخل اليهودية والمسيحية، كانت عملية التغير الدينى والمواءمة قد نقلت المشهد من المحافظة والتقليدية إلى الإصلاح وإعادة البناء. وتبقى موضوعات الاستمرار والتغير تحديًا للمجتمعات الدينية فى كل مكان.

ويبدو المسلمون فى الغرب أولا مختلفين عن غيرهم من المهاجرين أو الأهالى الذين اعتنقوا الإسلام ممن يشتركون فى ثقافة يهودية ـ مسيحية مشتركة، أيا كانت اختلافاتهم العرقية. والمسلمون، مثل اليهود فى الماضى، يجدون أنفسهم فى سياقات ثقافية غربية يُعتبرون فيها هُم «الآخر» بكل معنى الكلمة، ومن ثم فإنهم يشكلون تهديداً. وقد نشرت جريدة «نيو دبيليك» أن المرء «لا يمكن أن ينكر أن هناك أيضا ثقافة عربية فى بروكلين وجيرسى سيتى وديترويت يتغذى عليها المجرمون ويحصلون على نشوة رهيبة منها. وهم لا يعترفون بأن بلادنا بلادهم ولا يشاطروننا قيمنا»[٨٤] وليس السبب فى هذا هو الجهل بالإسلام فقط أو مساواة الإسلام بالتطرف والإرهاب فحسب، وإنما سببه أيضا الفشل فى التعرف على المدى الذى يكون فيه الإسلام جزءاً من الموروث اليهودى المسيحى الإسلامى. غالبًا ما تكون التقسيمات التى تضع الإسلام فى مواجهة الغرب قد فرضتها رؤية فكرية ودينية تميز تراثًا يهوديًا مسيحيا وتفضله على ديانات العالم «الأخرى» وتضعه فى مواجهتها. فالإسلام، على الرغم من تراثه التوحيدى والنبوى، قد تم وضعه ضمن مجموعة من «الديانات الأجنبية» (الهندوسية والبوذية والتاوية، وهلم جرا) فى دراستنا وبحوثنا، وفى مقررات الدراسة الجامعية، والمكتبات، وأماكن بيع الكتب. وعلى الرغم من أن هناك فروقًا مهمة بين الديانات التوحيدية الثلاث الكبرى،

فهناك أيضا نظرة ثيولوجية مشتركة بينها، أو توحيدية أخلاقية مشتركة، يمكن أن تكون مصدراً للاحترام أو التعاون المتبادل بدلاً من المواجهة والصراع.

وثمة موضوع ثان يتصل بما سبق يتعلق بالتحررية والتعددية: هل سيتوافقون (المسلمون) مع جدول أعمالنا الليبرالي؟ لقد قبلت الليبرالية منذ زمن طويل العرق والجنس باعتبارهما من مكونات الظرف الإنسانى وترى أن التفرقة على هذه الأسس أمراً غير مقبول. بيد أن العقلية العلمانية تفشل فى تقدير أنه بالنسبة لإناس كثيرين فى العالم، تكون العقيدة الدينية هوية أولية أيضا. فهى اكتساب، وليست اختياراً، وهكذا لا يمكن أن نتوقع من المسلمين فى الغرب أن يتخلوا عن حقوق بعينها فى المجتمع (مثل توافق المدارس مع القوانين الإلهية، ضوابط الزى، الإجازات وحق العمال فى حضور صلاة الجمعة) وعندما نسأل، أى نوع من الديموقراطيين هم؟ يجب علينا أيضا أن نسأل (وأن نجيب) أى نوع من الديموقراطيين نحن؟ والحقيقة أن هناك إحساسا متزايدا فى الغرب بأن الإسلام والمسلمين هم «نحن»[٨٥] إلى حد ما الآن.

ولكن ماذا عن التهديد المحلى للعنف والإرهاب من جانب الأصولية الإسلامية؟ إن العنف وتهديدات الموت التى صاحبت قضية سلمان رشدى فى أوروبا، والاتهامات بأن المواطنين المسلمين فى بريطانيا وفرنسا والولايات المتحدة قد شكلوا شبكات ثورية ذات ارتباطات دولية، وتفجير مركز التجارة الدولى، وإدانة الشيخ عمر عبد الرحمن وغيره بتهمة التآمر لتفجير البنايات الرئيسية والأنفاق فى أمريكا - كلها أثارت التساؤلات عن الأمن القومى وسياسات الهجرة. وانعكست الاهتمامات فى عناوين القصص فى الصحف الرئيسة ووسائل الإعلام مثل: «الجهاد يأتى إلى أمريكا» و «الإسلام تحت الحصار»، «الفجر الجديد للإسلام: الحملة العالمية ضد الدولة العلمانية» و «الجهاد فى أمريكا»[٨٦]. وحذر البعض من أن **«بريطانيا والولايات المتحدة صارتا قواعد للمتطرفين الساعين إلى تحويل الإسلام إلى منظمة سياسية عدوانية... فمنذ تفجير مركز التجارة العالمى، تقوم المباحث الفيدرالية، بل وتستخدم المخابرات المركزية، بملاحقة ومواجهة ما ترى أنه خطر وتهديد محلى»**[٨٧].

وبالنسبة للبعض، يكون السؤال هو هل يمكنهم التوافق؟ وإذا ما كانوا فى الغالب مرتبطين ببعضهم البعض، فهل يمكن أن يكونوا مواطنين مخلصين يوثق بهم؟ وعلى الرغم من أن هذه تساؤلات مشروعة، فإن هذه المقاربة تحمل خطر تلوين كل المسلمين، بل والإسلام نفسه بالعنف، حينما يكون المطلوب هو التمييز بين هامش راديكالى وبين التيار الرئيسى؛ بين أولئك الذين يستغلون الدين ويشوشون عليه لتبرير أعمالهم وبين التراث الإسلامى ذاته. والتفرقة الحذرة التى جرت - بين المجتمعات الدينية والعرقية وبين أقلية من أعضائها، كما طبقت على مجموعات بويرتو ريكان الإرهابية فى نيويورك، وعصبة الدفاع اليهودية، والجيش الجمهورى الأيرلندى، والمافيا والمتطرفين المسيحيين الذين يسمون أنفسهم جيش الرب الذى يفجرون عيادات الإجهاض - لا تتحدد بنفس الدقة عندما تتناول التطرف الإسلامى. كذلك ليست هناك تفرقة أو تمييز بين حركات التحرير أو المقاومة والمنظمات الإرهابية. والموقف مركب بفعل أولئك الذين يجدون تناقضًا حادًا بين التراث اليهودى/ المسيحى والإسلام فى قضايا مثل السلام، والعنف، والجهاد، والثأر. ويتحدث آخرون عن الاختلافات الثقافية والدينية أو عن الفروق المتعارضة دراميًا، ومن ثم لا يمكن التوفيق بينها فى المبادئ والقيم دونما ذكر للمعتقدات والقيم المشتركة. هذا الاتجاه يصنع شعوراً بالغربة والتهميش والتشدد على كل من الجانبين. ومثلما لاحظ أحد الزعماء المسلمين فى فرنسا «**إن طموحنا الوحيدُ هو أن نكون فى الوقت نفسه مسلمين صالحين ومواطنين فرنسيين صالحين... ولكن طالما ظل الناس يشنون الحملات على خطر الإسلام، وطالما تركنا الخيبة والإحباطات تتراكم، فإننا بذلك نشجع كل أشكال الراديكالية**»[88].

الإسلام والديموقراطية:

ويدخل فى صميم رؤية التهديد الإسلامى الاعتقاد بأن الإسلام غير ديموقراطى بطبعه وغير متسامح، أو هو فى أفضل حالاته «لا يرحب بالديموقراطية»[89] فى أعقاب حرب الخليج سنة ١٩٩١، عاد موضوع التحرر السياسى يفرض نفسه موضوعًا فى الشرق الأوسط وفى الدبلوماسية الغربية[90]. لقد أبطأت الديموقراطية فى القدوم إلى الشرق الأوسط. إذ إن حكومات عربية ومسلمة

كثيرة، مثل حكومات كثيرة فى أنحاء العالم، وجدت أنه من المفيد أن تتكلم عن الديمقراطية أو «صوت الشعب» ودوره فى الحكم، سواء كان ذلك موجوداً فى الحقيقة أم لا. وعلى الرغم من النفوذ الغربى وواجهة الحكومة البرلمانية فى بعض البلاد، فإن الحقيقة السياسية هى غالبًا أحد أنواع الحكم الاستبدادى - ملكيات دكتاتوريات، وجمعيات وبرلمانات يسيطر عليها حزب سياسى واحد (هو حزب الحكومة). وقد تم وصف الدول العربية بأنها دول مخابرات يعتمد استقرار حكامها على قوة عسكرية أو قوات أمن قادرة. ولم يجد الحكام حرجاً فى إعلان أن نتائج الانتخابات جاءت بما يتراوح بين ٩٥ و ٩٩ بالمائة من أصوات الناخبين. وغالبًا ما يفرض الحظر على الأحزاب السياسية والاتحادات التجارية كما أن مؤسسات المجتمع المدنى الثقافية ضعيفة.

ويرجع تاريخ الحركات الديموقراطية والضغوط على الحكومات فى العالم المسلم من أجل مزيد من الحرية إلى ما قبل حرب الخليج. فعندما اكتسحت رياح الديموقراطية الاتحاد السوفيتى وشرق أوربا سنة ٨٩ - ١٩٩٠م، طالبت القوميات المسلمة فى الاتحاد السوفيتى بقدر أكبر من الحكم الذاتى، وحدثت الانتفاضة الفلسطينية، واستحوذت مطالب مسلمى كشمير بالاستقلال عن الهند على اهتمام الكثيرين فى العالم المسلم. وتصاعد النقد الذى يوجهه الناشطون العلمانيون والإسلاميون كما تصاعدت مطالبهم بشأن التحرر السياسى والديموقراطية. وكما أوضحت فى الفصلين الرابع والخامس، فإن الناشطين الإسلاميين فى كثير من البلاد المسلمة، لم يستولوا على الشارع فقط وإنما تحولوا إلى صناديق الانتخاب. وضغطت كل من المنظمات العلمانية والإسلامية والأحزاب السياسية من أجل الإصلاح السياسى وأحرزت نجاحًا محدوداً: كالانتخابات فى مصر وتونس والأردن وباكستان، وبعد حرب الخليج، الانتخابات فى الكويت واليمن وتكوين مجلس شورى فى كل من المملكة العربية السعودية وعُمان.

والحديث عن التحول الديموقراطى يزعج كلاً من الحكام الفرديين فى العالم المسلم وكثيراً من الحكومات الغربية. إذ كان الحكام يخشون أية معارضة، ناهيك عن الحكومة التى تربط نفسها بالقيم التى يبشر بها حلفاؤها الغربيون ويتغنون بها رسميًا. وبالنسبة للزعماء فى الغرب فإن الديموقراطية تثير المخاوف بأن الأصدقاء

القدامى والذين يعتمد عليهم، أو الدول العميلة، قد تتحول إلى دول أكثر استقلالاً وأوطان لا يمكن التنبؤ بأفعالها مما قد يجعل وصول الغرب إلى البترول أقل أمنًا. وهكذا فإن الاستقرار فى الشرق الأوسط غالبًا ما يتم تحديده فى مصطلحات الحفاظ على الوضع الراهن.

وقد تم استغلال الزعم بأن كلاً من الثقافة العربية والإسلام ضد الديموقراطية والخوف من أن الإسلاميين سوف يستغلون العملية الانتخابية للاستيلاء على السلطة لإضفاء العقلانية على نقص الحماسة أو التأييد للتحرر السياسى فى الشرق الأوسط، ونقص التقاليد الديموقراطية، أو بدقة أكثر، ندرة الديموقراطيات فى العالم المسلم. لماذا هذا الغياب الصارخ للحكومات الديموقراطية؟ إن الحقائق السياسية فى العالم المسلم لم تكن موجهة صوب تطور التقاليد والمؤسسات الديموقراطية. إذ إن الحكم الاستعمارى الأوربى والحكومات الوطنية فى فترة ما بعد الاستقلال والتى يرأسها ضباط عسكريون أو ملوك أو حكام من العسكريين السابقين قد أسهمت فى تراث لا يهتم إلا قليلاً بالمشاركة السياسية وبناء مؤسسات ديموقراطية قوية. لقد تقوضت الوحدة الوطنية والاستقرار وكذلك الشرعية السياسية بفعل الطبيعة الاصطناعية للدول الحديثة، التى غالبًا ما كانت حدودها الوطنية مرسومة بيد القوى الاستعمارية والتى كان حكامها قد جلسوا على عروشهم بأيد أوربية أو أنهم ببساطة استولوا على السلطة بأنفسهم. والاقتصاد الضعيف والأمية، والبطالة المستشرية لاسيما بين الجيل الشاب، كلها زادت من تفاقم الموقف، وهدمت الثقة فى الحكومات كما زادت من اللجوء إلى الإسلام السياسى، أو «الأصولية الإسلامية».

هل الإسلام والديموقراطية لا يتوافقان بالضرورة أو بالفطرة؟ (٩١) من بين المجادلات التى يسوقها أولئك الذين يخشون من تحسين العملية الديموقراطية فى العالم المسلم أنها تحمل خطر «خطف الديموقراطية» على أيدى الناشطين الإسلاميين وتوسيع مدى الوسائل الإسلامية فى مراكز القوة، وتهديد المصالح الغربية وتزرع نزعة معادية للغرب وتزيد من عدم الاستقرار.

«اليوم فى معظم البلاد الإسلامية، يمكن أن تفرز الانتخابات الحرة انتصارات أصولية وتقوى من فرض الدولة الدينية... لقد كانوا يضغطون من أجل الانتخابات

الحرة فى عدة بلاد عربية. وإذ يقدمون أنفسهم باعتبارهم حماة المقهورين، فإنهم حققوا إنجازاً طيبًا تمامًا فى هذه الانتخابات مثلما كانوا يعرفون. ولكن ما يثير التساؤل هو ما إذا كان هدفهم الحقيقى تطوير الديموقراطية... إن الإسلام لا يفصل بين الدين والسياسة. إن نظامًا إسلاميًا كليًا واحداً غير ديموقراطى مثل النظام السعودى ـ حتى مع وجود مشاركة سياسية أوسع ـ سيكون أقل حرية. ولا بد أنه لن يتيح أى فضاء عام محايد حيث يتم التعامل مع وجهات نظر الناس باعتبارها آراء، وليست حقائق. إن الانتخابات ستكون تافهة فى تلك البيئة»[٩٢].

ويجادل كثيرون بأن القيم الإسلامية والقيم الديموقراطية متصادمة بطبيعتها، على نحو ما شوهد فى قضية مثل عدم المساواة بين المؤمنين وغير المؤمنين، وكذلك بين الرجال والنساء. لقد أوضح التاريخ أن التقاليد والموروثات الوطنية والدينية يمكن أن تحمل العديد من التفسيرات والتوجهات الأيديولوجية الرئيسة. ذلك أن عملية من إعادة التفسير أو الإصلاح قد واكبت تحول الإمارات الأوروبية، التى كان حكمها يُبرر غالبًا بمصطلحات الحق الإلهى، إلى ديموقراطيات غربية حديثة. والواقع أن الديموقراطية نفسها كان لها معان عدة بالنسبة لشعوب مختلفة فى أزمنة مختلفة، ومن المفاهيم القديمة إلى المفاهيم الحديثة للديموقراطية، ومن الديموقراطية المباشرة إلى الديموقراطية غير المباشرة، ومن حكم الأغلبية إلى تصويت الأغلبية[٩٣] والتراث اليهودى ـ المسيحى، الذى كان يساند الاستبداد والحكم السياسى المطلق وحق الملوك الإلهى فى الحكم ذات مرة، قد أعيد تفسيره لكى يُلائم المثال الديموقراطى. «والإسلام» أيضا يبيح نفسه للعديد من التفسيرات؛ فقد استخدم لتأييد الديموقراطية والدكتاتورية، والجمهورية والملكية. وقد شهد القرن العشرون كلاً من هذه الاتجاهات.

لقد تحدث بعض المسلمين وبعض قادة الحركات الإسلامية علنًا ضد الديموقراطية الغربية ونظام الحكم البرلمانى. وغالبًا ما كان رد فعلهم السلبى جزءاً من رفض عام للنفوذ الاستعمارى الأوروبى، ودفاعًا عن الإسلام ضد مزيد من التبعية والاعتماد على الغرب، أكثر من كونه رفضاً كليًا للديموقراطية. وبالنسبة للبعض الآخر، الإسلام مكتف ذاتيًا بصورة كلية، وله نظام شرعه الله يقوم على السلطة الإلهية والشريعة. التى لا تتوافق أو تتلاءم مع مفاهيم السلطة الشعبية

والقانون المدنى . ويصر غيرهم على أن المسلمين ينبغى أن يصوغوا أشكالاً خاصة بهم من المشاركة السياسية أو الديموقراطية من داخل الإسلام ولا حاجة بهم إلى النظر إلى الأشكال الغربية للديموقراطية . والمدى الذى يجمع بين هؤلاء الذين يميزون بين الإسلام والديموقراطية مدى واسع تمامًا . فهو يضم إسلاميين من الماضى مثل سيد قطب ، كما يضم الكثير من منظمات العنف المتطرفة المعادية للغرب اليوم . ولكنه يضم أيضًا حكامًا مثل الملك فهد حاكم المملكة العربية السعودية ، الذى طالما اعتبر حليفًا للغرب ، والذى يرى أن الديموقراطية مؤسسة غربية غريبة عن الإسلام ، ولها أشكالها الخاصة من المشاركة **«إن النظام الديموقراطى السائد فى العالم لا يناسب هذه المنطقة... فالنظام الانتخابى لا وجود له فى العقيدة الإسلامية التى تدعو إلى حكومة نصح وشورى وإلى انفتاح الراعى على رعيته، وتجعل الحاكم مسئولا مسئولية كاملة أمام شعبه»**(٩٤) .

وفى السنوات الأخيرة ، تقبل مسلمون كثيرون مفهوم الديمقراطية ولكن بشكل يختلف عن معناه الدقيق . لقد كانوا يسعون إلى تصوير الأشكال الإسلامية للديموقراطية ، أو المشاركة السياسية الشعبية ، سعيًا إلى تقديم مبرر منطقى وشرعية إسلامية تضرب بجذورها فى التراث . وكانت أسلمة الديموقراطية تقوم على أساس عملية حديثة لإعادة تفسير المفاهيم الإسلامية التقليدية عن الشورى السياسية ، والإجماع والاجتهاد ، أو إعادة التفسير لتدعيم مفاهيم الديموقراطية البرلمانية ، والانتخابات التمثيلية ، والإصلاح الدينى . وعلى الرغم من أن الثوريين الراديكاليين يرفضون أى شكل من أشكال الديموقراطية البرلمانية باعتباره تغريبًا وغير إسلامى ، فإن كثيرين من النشطاء الإسلاميين قد أسلموا (أى أكدوا وجود مبرر منطقى إسلامى) الديموقراطية البرلمانية ولجئوا إلى الديموقراطية فى معارضتهم الأنظمة المتسلطة . والتنظيمات الإسلامية مثل الإخوان المسلمين فى مصر والجماعة الإسلامية فى باكستان وكشمير ، والهند وبنجلاديش ، وحزب الرفاه فى تركيا ، وجبهة الإنقاذ فى الجزائر ، وحزب النهضة فى تونس ، وجمعية الإصلاح فى الكويت ، و PAS و ABIM فى ماليزيا ، والمحمدية ونهضة العلماء فى إندونيسيا ، وغيرها ، كلهم حبذوا مبدأ الانتخابات الديموقراطية ، وعندما تسمح الظروف ، يشاركون فى الانتخابات البرلمانية .

هناك فروق بين المفاهيم الغربية عن الديموقراطية والتقاليد الإسلامية. ويجب فهم هذه الفروق فى داخل سياق يعترف بأن الديموقراطية الغربية نفسها قد اتخذت أشكالاً عديدة منذ الإغريق القدماء وطبقتها على عدة أنظمة ديموقراطية مختلفة حتى فرنسا الحديثة، وبريطانيا وأمريكا. ومن ثم، فمن الناحية التاريخية، أخذت الديموقراطية فى الغرب أشكالاً عديدة، وواءمت نفسها مع الظروف المحلية.[٩٥] والتأكيد المتزايد على التحرر السياسى، وسياسات الانتخابات، والتحول الديموقراطى فى العالم المسلم لا يعنى بالضرورة القبول الأعمى للأشكال الغربية من الديموقراطية. وفى السنوات الأخيرة، جادل البعض بأن الأشكال الإسلامية للديموقراطية لها حدودها. فعلى العكس من السيادة الشعبية غير المقيدة فى الديموقراطية الغربية، فإن الديموقراطية الإسلامية مقيدة وموجهة بحدود الشريعة. وهكذا تتأكد كل من السيادة الإلهية والسيادة الشعبية فى توازن دقيق قادر على إنتاج أشكال وصياغات عديدة.

وكما هو متوقع، فإن سجل التجارب الإسلامية ـ الديموقراطية متنوع ومتنافر. والمهم ليس أن كل التجارب متسقة ولكن أنها جزء من عملية من المحاولات الحقيقية للتوفيق بين الإسلام والديموقراطية. ولا شك فى أن بعضها سوف يفشل. والبعض الآخر، مثلما كان الحال فى الغرب، قد يؤدى إلى أشكال أكثر أصالة ومعنى من الديموقراطية.

ونجاح المرشحين الإسلاميين فى الانتخابات (أى بروز الإسلاميين فى دور المعارضة المؤثرة) فى الجزائر ومصر والأردن وتونس وغزة وتركيا والكويت غذى مخاوف الحكام العصبيين. وفى مناخ كانت فيه الحكومات فى فترة ما بعد سنة ١٩٧٩م تعانى من صدمة نفسية من جراء شبح «الأصولية الإسلامية»، كان هذا الخوف ذريعة لدى الحكومات للحد من التحرر السياسى و/ أو غلق أبواب التحول الديموقراطى. وهكذا، كما لاحظت، فإن حسنى مبارك فى مصر لم يكتف بالتحرك الفعال للسيطرة على تشدد الجماعة الإسلامية ولكنه صعد إجراءات القمع ضد كل المعارضة الإسلامية أيضا. فالإخوان المسلمون، الذين نبذوا العنف على مدى عشرين عاماً. وشاركوا من داخل النظام السياسى، تعرضوا لهجوم حاد. وتم تخويف أعضاء من قيادتهم وصفوفهم وقواعدهم واعتقالهم ـ وبسبب نجاح

الإخوان المسلمين فى السيطرة على النقابات المهنية للمحامين والمهندسين والأطباء مررت الحكومة تشريعات للقضاء على نفوذهم، مما جعل الإخوان المسلمين وزعماءهم يتهمون بأن **«الحكومة لا تستطيع أن تضربنا فى الانتخابات، ولذلك فإنهم يضربوننا تحت الحزام»**[٩٦] وتم القبض على إسلاميين آخرين، ومنهم عادل حسين الكاتب البارز، والذى كان يساريًا سابقًا تحول ليكون إسلاميًا، والأمين العام لحزب العمل المتحالف مع الإخوان المسلمين. وعلى الرغم من أن الحكومة قللت من خطر تهديد التطرف، فإن استخدامها قوة الدولة دونما تمييز لإسكات المعارضة ضدها كان له ثمنه: **«لقد تهاوت تصريحات الرئيس مبارك عن "التحول الديموقراطى" بهجومه الفعال الفظ على المتشددين الإسلاميين، وبعد ذلك على الخصوم السياسيين الذين يشتركون معهم فى هدف إقامة دولة إسلامية... كان الثمن فادحًا فى ضوء التجاوزات مثل التعذيب، والقتل دونما حكم قضائى، والسجن دون محاكمة والاعتقالات الجماعية»**[٩٧].

ويمكن تحديد خصائص موقف الكثير من الحكام، على حد تعبير أحد الدبلوماسيين الغربيين، بأنه انفتاح على **«ديموقراطية بلا مخاطر»** أو، على حد تعبير دبلوماسى آخر **«ديموقراطية دونما معارضة»**. هذه المقاربة تنعكس فى إدارة حكومتى تونس والجزائر للتحرر السياسى. فكلتاهما منفتحة على التغير الذى تسيطر عليه الحكومة وتتحكم فيه، ولكنهما لاتوافقان على تغيير الحكومة الذى قد يجىء بالناشطين الإسلاميين (أو أية معارضة) إلى السلطة بوسائل ديموقراطية. وقد أوضحت السنوات الأخيرة أن أحزاب المعارضة وجماعات المعارضة، فى أفضل الأحوال، وسواء كانت علمانية أو دينية، يتم التسامح معها فقط طالما بقيت ضعيفة نسبيًا أو تقبل بالسيطرة الحكومية ولاتهدد النظام أو الحزب الحاكم فى صناديق الاقتراع.

لقد صارت الديموقراطية جزءًا من مكونات الفكر والممارسة الإسلامية الحديثة. وقد لقيت القبول فى بلاد مسلمة كثيرة باعتبارها مثل اختبار ورقة عباد الشمس التى يمكن عن طريقها التحقق من انفتاح الحكومة ومدى ملاءمة الجماعات الإسلامية أو الأحزاب السياسية الأخرى. إنها رمز قوى للشرعية وهى تسبغ وتخلع الشرعية بشكل دقيق لأنها بضاعة عالمية. وعلى أية حال فإن الأسئلة عن الطبيعة المحددة

ودرجة المشاركة الشعبية تبقى بلا إجابة. والمدى الذى ستصل إليه متابعة هذا التطور وماهى الأشكال الخاصة التى سيتخذها التحول الديموقراطى فى مختلف الثقافات السياسية الإسلامية يبقى من الصعب التنبؤ به. ويستمر التراث السياسى الإسلامى والمؤسسات الإسلامية، مثل الظروف الاجتماعية والبنى الطبقية، فى التطور كما أنها تبقى مسائل حرجة بالنسبة لمستقبل الديموقراطية فى الشرق الأوسط.

والموضوع الأكبر الذى يواجه الحركات الإسلامية هو قدرتها، إذا ما وصلت للسلطة، على التسامح إزاء الاختلاف والمعارضة السياسية. وحالة الأقليات فى مناطق الأغلبية المسلمة وحرية الكلام تبقى موضوعات خطيرة. إذ إن سجل التجارب الإسلامية فى باكستان وإيران والسودان وأفغانستان يثير تساؤلات خطيرة عن حقوق المرأة والأقليات تحت حكم حكومات ذات توجه إسلامى. إن المدى الذى وصل إليه نمو الإحياء الإسلامى مصحوبًا فى بعض البلاد بمحاولات لتقييد حقوق المرأة (فصل النساء عن الرجال فى الحياة العامة، وتقييد دور المرأة العام فى المجتمع وفرض الحجاب) يزرع الخوف فى بعض قطاعات المجتمع المسلم ويتحدى مصداقية أولئك الذين يدعون إلى أسلمة أو إعادة أسلمة الدولة والمجتمع. وسجل التمييز ضد البهائيين فى إيران والأحمدية فى باكستان باعتبارها جماعات «زندقة». وضد المسيحيين فى السودان وباكستان، واليهود العرب فى بعض البلاد، وكذلك الصراع الطائفى بين المسلمين والمسيحيين فى مصر(*) ولبنان ونيجيريا، يطرح تساؤلات مشابهة عن التعددية الدينية والتسامح الدينى.

وإذا كان كثيرون من المسلمين يتجاهلون هذه الموضوعات أو يستسهلون الحديث عن التسامح وحقوق الإنسان فى الإسلام، فإن مناقشة هذه التساؤلات فى الغرب غالبا ماتنزل إلى كتلتين متناقضتين - الغرب، الذى ينادى بالحرية والتسامح ويمارسهما، والعالم المسلم، الذى لا يفعل ذلك. ومواقف المسلمين تجاه الأقليات

(*) يبدو أن المؤلف، الذى نشهد له بالموضوعية، ونشهد له أيضا بالمعرفة الواسعة قد لجأ إلى التعميم بشكل غير نقدي، أو علمى، فى هذه الحالة. فالثابت فى حالة مصر أن هناك بعض المشكلات التى أفرزتها الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية فى العقود الأخيرة، لكن الثابت أيضا أنه ليس هناك صراع بين المسلمين والمسيحيين فى مصر بحيث يضعه المؤلف فى سياق الأمثلة التى ساقها وهى أمثلة تحتاج إلى مراجعة دقيقة على أية حال. (المترجم).

المسيحية وقضية سلمان رشدى (وغيره فى مصر وبنجلاديش) تستخدم لتأييد المزاعم القائلة بأن الإسلام غير متسامح وغير ديموقراطى. وتعتبر مطالب المسلمين بالاستقلال خداعًا وتهديداً للأقليات. «ومن ثم فإن ما يطالبون به ليس حق تقرير المصير وفق مبادئ ويلسون (على الرغم من أن كثيراً من هذه الانتفاضات تحدثت بلغة هذه المبادئ) لأنه فى العالم الإسلامى لا يسمح بحق تقرير المصير سوى للمسلمين. وما يطالبون به بدلاً من ذلك هو طلب السيادة للمسلمين على أى أرض يشكل المسلمون فيها أغلبية محلية»[٩٨].

وتهمة عدم التسامح تجد التأييد فى بعض تصريحات بعض زعماء الكنيسة بأن الأصوليين الإسلاميين لايستخدمون الحوار أو التفاهم، الذى يعتبر «خيانة لله... فبالنسبة للإسلام هناك وحى واحد فقط، فالكلمة النهائية نزلت فى القرآن، ومحمد هو خاتم الأنبياء»[٩٩]. هذا التأكيد، الذى يفشل فى أن يفرق بين تعاليم الإسلام وما يفعله بعض المسلمين، نوع من التضليل. فكما لاحظت من قبل يعترف الإسلام بالوحى الذى أنزله الله لليهود والنصارى كما يعترف بالأنبياء السابقين الذين ذكرهم الكتاب المقدس، على الرغم من أنه يعتبر القرآن الوحى النهائى والكامل وأن محمداً هو الأخير فى خط طويل من الأنبياء. وإذا ما أخذنا بمنطق النص السابق فإن المسيحية يمكن أن تطرح المشكلة نفسها. إذ يؤمن المسيحيون تقليديًا بأنهم أصحاب الوحى الأخير والكامل، وأن لديهم ابن الرب وليس مجرد نبى، وأن لديهم تكليفًا عالميًا لتحويل العالم إلى المسيحية. وعلى النقيض من التيار العام فى المسيحية، يستمر بعض المسيحيين اليوم فى تبنى وجهة نظر لاهوتية عالمية مقصورة عليهم. وأى شخص شارك فى تجمع محلى أو وطنى أو دولى للحوار يعرف أن المسلمين يشاركون بشكل منتظم. وهذا لاينفى حقيقة أن بعض المسلمين والتنظيمات الإسلامية، مثل بعض المسيحيين واليهود، لايستخدمون الحوار إلا قليلاً كما أنهم غير متسامحين قولاً وفعلاً. وعلى الرغم من أن بعض المسلمين والمسيحيين تفرض عليهم مواقعهم الدينية نوعًا جامداً من الدين وشعوراً بأنهم على حق، فإن الآخرين، وهم يؤكدون على صحة ديانتهم، يرحبون بالحوار مع المؤمنين الآخرين عندما يجربون حقائق العالم الذى يقوم على التعددية والاعتماد المتبادل.

إن مكانة غير المسلمين والتعددية الدينية والسياسية تبقى قضايا إسلامية معاصرة

تتطلب الإصلاح. وبدون إعادة تفسير للمذهب الشرعى الإسلامى التقليدى الذى يعتبر الأقليات غير المسلمة من أهل الذمة، فإن أية دولة إسلامية تقوم على أيديولوجية دينية ستكون الديموقراطية فيها محدودة على أحسن الفروض. إذ إنها سوف (وقد قامت فعلا) بتقييد مشاركة غير المسلمين فى المراكز الحكومية القيادية ووجود الأحزاب السياسية التى تمثل أيديولوجية منافسة أو اتجاه منافس: علمانيًا كان أو شيوعيًا أو اشتراكيًا. ومن ثم فإنه، بالمقاييس الحديثة، سيكون غير المسلمين مواطنين من الدرجة الثانية، مثلما هو الحال فى بلاد مثل إيران وباكستان.

والمسلمون، مثل المسيحيين، قد واجهوا التعددية الدينية وما تنطوى عليه فى القرن العشرين. ومن الناحية التاريخية، فإن الرؤية التوحيدية لكل من الإسلام والمسيحية، مع اعتقاد كل منهما بأنها تمتلك الوحى الأخير والكامل من الله وأنها مكلفة بأن تدعو الجميع إلى الخلاص، قد نتج عنها دعاوى منافسة ومهمة منافسة وأنتجت صراعًا لاهوتيًا وسياسيًا. وفى القرن التاسع عشر والقرن العشرين، ناضل التيار الرئيسى فى المسيحية واشتبك فى صراع مع حقائق التعددية فى العالم الحديث. وكان الحصاد نتيجة لعملية من الإصلاح أعيد فيها تمحيص المذاهب كما أعيد تفسيرها. فعلى سبيل المثال، كانت الكاثوليكية الرومانية فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين تقاوم وتدين كل ما أطلق عليه مصطلح «الحداثة» (من السيادة الشعبية والانتخابات إلى التعددية). وعلى أية حال، اعترفت الكنيسة رسميًا ولأول مرة، فى مجمع الفاتيكان الثانى بالتعددية.

وبالنسبة للمسلمين اليوم تتعلق قضية التعددية بأوضاع غير المسلمين فى الشريعة الإسلامية باعتبارهم «أهل ذمة»، وكذلك جماعات الأقليات المسلمة الذين يعيشون تحت حكم غير المسلمين. ومن الناحية التاريخية، برهن الإسلام فى أغلب الأحوال على أنه أكثر مرونة فى التسامح مع غير المسلمين (أهل الكتاب) باعتبارهم أقليات يتيح لهم وضعهم المحمى أن يعيشوا ويمارسوا ديانتهم تحت حكم المسلمين. بيد أن هذا الوضع يجعلهم مواطنين من الدرجة الثانية فى العالم الحديث. والاضطهاد والقمع الذى تعرض له غير المسلمين على أيدى بعض الحكومات المسلمة وبعض الحركات الإسلامية يبرز الحاجة إلى إعادة التفسير والإصلاح إذا ما كان لابد من ضمان حقوق جميع المواطنين.

ويرى المصلحون المسلمون أن التعددية أمر محرج بالنسبة لكل من البلاد ذات الأغلبية المسلمة والأقليات المسلمة. فبسبب الأعداد غير المسبوقة من المهاجرين واللاجئين المسلمين، هناك جماعات أقلية مسلمة موجودة على امتداد كوكب الأرض أكثر من أى وقت مضى فى التاريخ. وعلى الرغم من أن البعض يرغبون فى العودة يومًا ما، فإن معظمهم يواجهون الحياة فى وطن جديد غير مسلم. هذه الحقيقة تطرح تساؤلات كثيرة، من الولاء والمشاركة السياسية إلى العيش فى مجتمعات لاتقوم قوانينها على أساس من الشريعة الإسلامية (أو تشتهر بأنها تستند إليها). ومن مصر إلى إندونيسيا إلى الولايات المتحدة إلى أوربا، يجادل الباحثون ويعيدون تفسير القوانين والمذاهب الإسلامية. وكما هو الحال فى الديانات الأخرى، غالبا ما تكون خطوط الجدل فاصلة بين التقليديين، الذين يريدون ببساطة اتباع سلطة الماضى (الإبقاء على القانون القديم كما هو) والتحديثيين أو الإصلاحيين، الذين يجادلون بأن هناك حاجة إلى تفسير جديد للمصادر الإسلامية، وإعادة صياغة الإسلام، ويقبلون بهما.

وثمة مجموعة متنوعة من المفكرين المسلمين والناشطين الإسلاميين (راشد الغنوشى، ومحمد سليم العوا، ويوسف القرضاوى ومحمد أيوب وكمال أبوالمجد وفهمى هويدى ونور كوليش ماجد وعبد العزيز ساشدينا وفتحى عثمان وخليل أبو الفضل) أنتجوا كما متزايداً من الكتابات التى تعيد تمحيص التراث الإسلامى وتناقش قضايا التعددية على المستوى النظرى والعملى على السواء. وإذ أدركوا الحاجة إلى انفتاح النظم السياسية السائدة من خلال الحزب الواحد أو الحكم الاستبدادى، وكذلك مواجهة حقائق التعددية الدينية والتعددية الثقافية فى مجتمعاتهم، فإنهم أعادوا تفسير المبادئ الإسلامية للتوفيق بين الإسلام والتحول الديموقراطى والنظم السياسية متعددة الأحزاب، كما أعادوا صياغة المذهب التقليدى الخاص بأوضاع أهل الذمة ووسعوا من مداه. وبالإضافة إلى استخدام المفاهيم التقليدية مثل الشورى والإجماع للحد من سلطة الحكام، تمت إعادة تفسير كلمات مثل «حزب» بطريقة تعترف بالعلاقات الإيجابية بدلاً من الاختلاف والانقسام، الذى يقوض مصالح الجماعة بدلاً من أن يحسنها[١٠٠].

والمفكرون الإسلاميون وغيرهم من المفكرين المسلمين استخدموا النصوص والتاريخ ليجادلوا بأن الإسلام يؤيد المساواة والتعددية فى المجتمع الإنسانى. وآيات

القرآن التى تؤكد أن الله قد اختار أن يخلق العالم بشعوب وقبائل مختلفة (السورة ٥ : ٤٨ ، وسورة ٣٠ : ٢٢ ؛ وسورة ٤٩ : ١٣)(*) محل تأكيد من جانب أولئك المفكرين. وهم يجادلون بأن تعددية القرآن قد مارسها النبى محمد والأمة الباكرة فعلاً فى الاعتراف بحرية العقيدة الدينية ومد نطاقها، وحرية العبادة وحماية الذمة من غير المسلمين. ويؤكد البعض أنه بدلاً من فرض مواطنة من الدرجة الثانية، تعنى كلمة «الذمة» (التى لاترد فى القرآن ولكنها موجودة فى الحديث) تحديد معاهدة خاصة بالحماية بين المسلمين من ناحية، والنصارى واليهود من ناحية أخرى[١٠١]. بل إن البعض الآخر يرى أن مصطلح «ذمة» و يشير إلى شكل وصيغة المعاهدة، وليس إلى محتواها، وأن المحتوى يمكن إعادة تحديده اليوم فى ضوء الحقائق الجديدة.

وقد صارت كتابات المفكرين المسلمين وممارساتهم عن الإسلام فى جنوب شرق آسيا أكثر ارتباطًا بالعالم المسلم الأوسع بشكل مطرد. إذ إن مجتمعات ماليزيا المتعددة الأديان والأعراق تقدم مثالاً قوياً على التعددية ـ القضايا والمشكلات وإمكانيات التغيير والمواءمة والتعايش[١٠٢]. وعلى الرغم من أن ماليزيا مرّت بتجربة الشغب الذى أحدثه الماليزيون/ الصينيون سنة ١٩٦٩، فإن الماليزيين واصلوا بناء مجتمع ذى أغلبية مسلمة يتمتع فيه غير المسلمين بدرجة من المساواة السياسية والدينية وبدرجة من الديموقراطية لا تعرفها مناطق كثيرة فى العالم المسلم. ومن بواعث السخرية أن عدم تسييس الإسلام فى إندونيسيا قد زاد من صبغ المجتمع الإندونيسى بالصبغة الإسلامية، كما أنه ولّد أيضا مجموعة متنوعة من الأصوات (مسلمة ومسيحية) الملتزمة بالمجتمع التعددى[١٠٣].

وعلى الرغم من الاتجاهات الديموقراطية فى العالم المسلم وبين بعض الناشطين

(*) سورة المائدة، آية ٤٨ ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾. وفى سورة الروم آية ٢٢ ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ﴾. وفى سورة الحجرات، آية١٣ ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾. وقد أخطأ المؤلف فى السورة الأخيرة فجعل رقمها (٤٨) وهى سورة الفتح، بدلا من رقم (٤٩) وهى سورة الحجرات. (المترجم)

الإسلاميين، فما تزال هناك مواقف كثيرة ومتضاربة إزاء الديمقراطية مما يثير الريبة تجاه المستقبل. والزمن وحده هو الذى سيكشف لنا ما إذا كان تبنى الكثير من الحركات الإسلامية المعاصرة للديموقراطية، ومشاركتها فى العملية الانتخابية، مجرد وسيلة للوصول إلى السلطة، أم هو حقاً هدف أصيل من أهدافهم، وتحويل للتراث نتج عن عملية إعادة تفسير دينية استرشد بكل من العقيدة والتجربة. وهكذا يؤدى بنا سجل العالم المسلم إلى افتراض أنه حينما تصل الحركات الإسلامية إلى السلطة، كما حدث فى حكومات كثيرة فى الشرق الأوسط، فإن القضايا العلمانية وكذلك «الإسلامية» المتعلقة بالتعددية السياسية وحقوق الإنسان سوف تبقى مصدراً للتوتر والجدل. إذ إن زيادة التحرر السياسى والمشاركة السياسية جزء من عملية تغيير تتطلب الوقت والتجربة لتطوير تقاليد ومؤسسات سياسية جديدة. وعلى أية حال، إذا كانت محاولات المشاركة فى العملية الانتخابية قد وجدت صدوداً، أو سُحقت، أو لقيت التجاهل، على نحو ما حدث فى تونس والجزائر وتركيا، فإن تيارَ الديموقراطية الذى يمثل آلية حية للتغير الاجتماعى والسياسى سيكون قليل القيمة فى عيون الكثيرين. وعلى نفس القدر من الأهمية، فإن الإخفاق فى بناء مجتمعات مدنية قوية وتقاليد ديموقراطية سيطيل من عمر الأنظمة الاستبدادية وثقافة الاستبداد التى إن نجحت على المدى القصير، (مثلما حدث فى تونس) تحمل خطر الإسهام فى الراديكالية وعدم الاستقرار على المدى الطويل.

مغزى قضية سلمان رشدى:

تماما مثلما تمت المساواة بين التسامح والحرية من ناحية والغرب من ناحية أخرى، حدث ذلك أيضا مع الليبرالية؛ أما عدم الليبرالية فقد ألصقت بالإسلام. وغالبا ما كانت قضية سلمان رشدى توضع لكى توضح أن «**أتباع محمد، حتى فى الغرب، لايستخدمون ليبرالية جـ. س. ميل إلاَّ قليلاً**»[١٠٤] ومثل هذه الأحكام تقلل من تعقيد الضجة الرشدية حول موضوع عدم توافق الإسلام مع الليبرالية الغربية بدلاً من السؤال عما إذا كان الإيمان المسيحى يضع قيوداً على حرية القول. ويعنى ذلك أيضاً أن كل المسلمين يتخذون موقفاً واحداً أو يتحدثون بصوت واحد:

يجب أن تكون أية مناقشة لقضية سلمان رشدى ناظرة إلى الماضى كما ينبغى أن تتعرف على السياق التاريخى والدولى الذى حدث فيه الجدل. وقد لاحظ «جون ڤول» أنه بالنظر إلى التاريخ المركب للإسلام والغرب فإن:

«ثمة تاريخ طويل من العلاقات العدائية غالبا بين المجتمعات المسلمة والمجتمعات الغربية... يتضمن تطور تراث على كلا الجانبين من الافتراء الواعى والإساءة «للعدو» كجزء من المنافسة. ومن ثم فإن علينا أن نتغلب على تراث من سوء الفهم والانحياز الذى يضرب بجذوره فى أعماق المجتمع. ذلك أن «عقليات الحرب المقدسة» فى الحروب الصليبية والجهاد فى هذا التراث تُلوِّن كثيراً من المواقع فى الجدل حول كتاب آيات شيطانية، إذ يتحدث المعلقون الأمريكيون عن التهديد للقيم الدستورية فى الولايات المتحدة، وغالبا ما يصور الغربيون آية الله وكأنه مشتبك فى حرب مقدسة ضد قيم الغرب عن التسامح وحرية التعبير. وفى الوقت نفسه، يرى مسلمون كثيرون كتاب سلمان رشدى جزءاً من التراث الغربى فى الافتراء على الإسلام وجزءاً من حرب الغرب الصليبية ضد القيم الإسلامية الأساسية عن مسئولية الأمة وطاعة الله»[١٠٥].

وعلى نفس القدر من الأهمية، وعلى الرغم من أن مسلمين كثيرين تنصلوا من سلمان رشدى باعتباره مجدِّفاً، فإنهم جميعاً لم يعلنوا أنه مرتد أو يحكموا عليه بالقتل. لقد تجاهل من جانب كثير من المعلقين الغربيين ومن وسائل الإعلام الغربية اختلاف ردود أفعال المسلمين ذلك أن الأصوات المختلفة والكثيرة، رسمية وغير رسمية، التى جاءت من العالم المسلم قد أغُرقت فى تيار أصوات غربية ومسلمة أكثر خشونة، وفى تيار التركيز على الخومينى، الذى حكم تغطية وسائل الإعلام وسيطر عليها.

وسرعان ما صارت الجلبة حول كتاب آيات شيطانية، لسلمان رشدى حدثاً دولياً[١٠٦]. إذ تمت إدانة الكتاب وحرقه بأيدى المسلمين فى أماكن كثيرة من العالم. وغطت على المظاهرات والاحتجاجات المنظمة جموع غفيرة فى شوارع طهران تنادى بالموت للمؤلف، وحديث مظاهرة أمام المركز الأمريكى فى إسلام أباد بباكستان، فى ١٢ فبراير سنة ١٩٨٩ تسببت فى موت خمسة باكستانيين على

الأقل، وأحداث شغب وتهديدات ضد ناشرى الكتاب والمكتبات فى بريطانيا والولايات المتحدة. وقد أدى الهياج الذى أحاط بالكتاب إلى مزيد من برود العلاقات بين إيران والغرب عندما أدانت البلاد الغربية دعوة آية الله الخومينى لإعدام سلمان رشدى وسحبت الدبلوماسيين من إيران.

لقد صدم مسلمون كثيرون بفقرات وردت فى الكتاب تتساءل عن حقيقة القرآن، وتسخر من النبى ومحتويات القرآن وتشير إلى محمد باسم «ماهوند» وهو اسم استخدمه المسيحيون فى الماضى لسبٍّ محمد. وفى الكتاب أيضا عاهرات تنتحلن أسماء زوجات محمد وهوياتهن، والرمز نفسه الذى يستخدمه القرآن لعزلهن وحمايتهن «الستار» تحول إلى صورة بيت للدعارة يطوف حوله الرجال مثلما يفعل الحجاج فى طوافهم حول الكعبة فى مكة(*).

اختلفت ردود المسلمين(١٠٧). فقد أدان معظمهم الكتاب باعتباره هجوماً على الإسلام. وقد اتهم مسلمون كثيرون فى العالم الإسلامى وفى الغرب الكاتب بالتجديف وسعوا إلى منع كتاب آيات شيطانية. وقد حث السكرتير العام لمنظمة المؤتمر الإسلامى الدول الأعضاء على منع الكتاب ومقاطعة الناشرين. ومنعت بلاد كثيرة مسلمة (وكذلك الهند ذات الأقلية المسلمة المهمة) الكتاب. وفعلت مصر ذلك بهدوء فى نوفمبر سنة ١٩٨٨.

وفى ١٤ فبراير سنة ١٩٨٩ أصدر آية الله الخومينى فتوى أدانت رشدى وحكمت عليه بالإعدام كما دعت إلى تنفيذ ذلك. (كان سلمان رشدى قد ولد مسلماً ولكنه ارتد عن دينه). كذلك نادى مفتى سوكوكو (نيجيريا) بموت رشدى. وعلى النقيض من ذلك، قرر علماء الدين فى جامعة الأزهر بالقاهرة، وهى أقدم جامعة فى العالم ومركز محترم لدراسة العلوم الإسلامية، أنه حسب الشريعة الإسلامية لابد أولاً من محاكمة سلمان رشدى ولا بد من إعطائه فرصة للتوبة. أما الكاتب نجيب محفوظ الحائز على جائزة نوبل، والمدافع القوى عن حرية التعبير، فقد أعلن على الملأ تأييده لمنع الكتاب فى مصر، مقرراً أن «الثقافات المختلفة لها

(*) آثرت الالتزام بحرفية كلام المؤلف لنقل الصورة القاسية التى تضمنها كتاب «آيات شيطانية»، على الرغم من أنها كلمات صادمة وعنيفة. [المترجم].

مواقف مختلفة تجاه حرية الحديث. وما يمكن تحمله فى الثقافات الغربية قد لا يكون مقبولاً فى البلاد المسلمة»(١٠٨). وقد لاحظ آخرون أن القضية ثارت فى عصر حاول فيه من يدافعون عن «النزاهة السياسية» فى الأوساط الأكاديمية وغيرها أن يضعوا حدوداً لحرية الكلمة. وكثيرون أدانوا أشكالاً بعينها من الأدب المكشوف والصور الفاضحة والتصوير المثير للعنف غير المبرر ضد المرأة، و«كلام الكراهية» مثل دعاوى الدونية العرقية واللاسامية. وتساءل مسلمون كثيرون، **«لماذا المعايير المزدوجة؟ لماذا يكون التجديف فى حق الإسلام مقبولاً ويجد له العذر أكثر من غيره؟»**.

كذلك كان لقضية سلمان رشدى دلالات سياسية مهمة. ففى فترة ما بعد وقف إطلاق النار بين إيران والعراق فى أغسطس سنة ١٩٨٨م، اتخذت إيران خطوات مهمة لتحسين علاقتها وصورتها على المستوى الدولى. وتمت تقوية العلاقات الدبلوماسية والتجارية مع أوربا؛ إذ كان آية الله الخومينى قد أرسل رسالة شخصية إلى الزعيم السوفيتى ميخائيل جورباتشوف يحثه على أن ينظر إلى الإسلام بدلاً من الماركسية لحل مشكلات بلاده. وكانت الحكومة الإيرانية قد اتخذت خطوات لكى تحسِّن صورتها عموماً وصورة سياستها الخاصة بحقوق الإنسان على نحو خاص. وقد استضافت إيران وشاركت فى عدد من المؤتمرات ضمت أوربيين وأمريكيين.

وقد تمكن الفريق الأكثر تشدداً وعداء للغرب فى إيران من استغلال قضية سلمان رشدى لقطع هذا الاتجاه نحو تطبيع العلاقات مع الغرب. ووجد الزر المناسب لكى يضغطه لتحريك الخومينى للرد باعتباره أعلى زعيم دينى فى إيران. وهكذا أدان الكتاب والكاتب، وأدان «الأفعال الشيطانية للغرب»، ووافق على قطع علاقات إيران الدبلوماسية مع بريطانيا.

وذكريات الرهائن الأمريكيين فى إيران، وحرق السفارة الأمريكية فى باكستان سنة ١٩٧٩، والهجمات ضد الأمريكيين فى لبنان وغيرها من البلاد فى أعقاب الثورة الإيرانية، وأعمال الشغب أمام المركز الأمريكى فى إسلام أباد بسبب كتاب سلمان رشدى، كلها ذكريات حية عن المزالق الغادرة فى العلاقات بين الولايات المتحدة والناشطين الإسلاميين. وعلى عكس بعض الحكومات الأوربية، كانت

استجابة الإدارة الأمريكية أبطأ وأكثر حذراً. وقد نأت بنفسها عن الكتاب (وصف نائب الرئيس كويل الكتاب بأنه عدوانى) على حين أكدت حق حرية التعبير ورفضت دعوة الخومينى لاغتيال المؤلف.

وأحد الدروس التى نتعلمها من قضية سلمان رشدى هو أن الفروق موجودة بالفعل فى الرؤى العالمية والقيم بين ثقافات الغرب الأكثر علمانية والثقافات الإسلامية. إذ إن اتجاه الغرب العلمانى الحديث قد يُعميه عن الحقيقة التى كان رد فعل كثيرين من المسلمين بسببها - كتاب اعتبرَ مسلمون كثيرون أنه يهاجم أكثر الأسس التى يقوم عليها دينهم قدسيةً. وسيكون من سوء الحظ أيضاً أن نعمى عن الصفة المركبة للعالم الإسلامى وعن الأصوات العديدة المسلمة والاستجابات المختلفة من جانب المسلمين. وهكذا، على سبيل المثال، فإن مجموعة من المفكرين العرب والمسلمين دافعوا بالفعل عن سلمان رشدى باسم حرية القول[١٠٩]. ولم يكن آية الله الخومينى هو المتحدث الوحيد باسم الإسلام، ولم يكن من المفيد وضع قضية سلمان رشدى، مثل غيرها من القضايا، داخل الذاكرة والعواطف التى تغتذى بالعلاقات السيئة مع إيران طوال السنوات العشرة السابقة.

وبالنسبة لكثير من المسلمين، كانت قضية سلمان رشدى مسألة دينية فى المقام الأول. ومع هذا فإنها كانت تمثل للبعض الآخر، فى بلاد مثل إيران، خلطًا بين الغضب الدينى والشئون السياسية المحلية، مثل انقسام النخبة فى إيران أو معاداة بينظير بوتو فى باكستان. وفى المملكة المتحدة، كانت قضية سلمان رشدى جزءاً من تساؤل أكبر فى المجتمع الذى كان كثيرون من المسلمين يرون أنه لا يعيش وفق التزامه الخاص بالتسامح على المستوى الدينى والسياسى. وعلى سبيل المثال، كان المسلمون قد أشاروا مراراً وتكراراً إلى أن القانون ضد التجديف الدينى لا يحمى سوى الديانة المسيحية (فى الحقيقة المؤسسة الاجتماعية والسياسية) ولا يحمى الديانات الأخرى (بما فى ذلك الإسلام واليهودية). ومثلما لاحظ مشوق على من جامعة ويلز «**إن الجماعة المسلمة فى هذه الحال كانت ترى نفسها تحارب معركة مبادئ: عدالة الحقيقة القائلة بأن قانون التجديف كان يطبق فقط على جماعة بعينها داخل المجتمع ولا يطبق على الجماعات الأخرى**»[١١٠]. وقد أدى عدم الحساسية تجاه الاختلافات الثقافية والفشل فى تقدير السياقات السياسية المختلفة إلى الحد من

قدرة الغرب على فهم عمق لوعة المسلمين والغضب المسلم أيضا . والاعتراف بالإهانة التى تحملها رواية آيات شيطانية لكثير من المسلمين لا يتطلب الموافقة عليها ولكنه يمكن أن يتضمن الاعتراف بأن حدود حرية الكلام قد تختلف باختلاف السياقات الدينية الثقافية . ومن ناحية أخرى ، فإن الجدل الذى أثاره تطبيق الشريعة الإسلامية فى جريمة التجديف الدينى على المسيحيين الذين وجهت إليهم الاتهامات من مسلمين يكشف عن التعقيدات التى تكتنف وضع حدود دينية لحرية الكلام .

الإسلام وحرب الخليج سنة ١٩٩١م :

لو أن صدام حسين نجح فى مواصلة مسيرته ، لكان العراق قد خرج من حرب الخليج باعتباره المدافع عن الإسلام ضد الإمبريالية الغربية . وعلى أية حال ، فإن الحرب قوضت من جديد الصور النمطية عن العالم العربى والعالم الإسلامى ككتلة صماء فى قبضة القومية العربية أو الأممية الإسلامية . إذ إن أزمة الخليج سنة ١٩٩٠ - ١٩٩١ قسَّمت العالم العربى بل والعالم الإسلامى[١١١] . وبالمثل ، شهدت دعوات عدة حالات من التوسل بالإسلام من جانب الزعماء المسلمين السياسيين والدينيين لإضفاء الشرعية على كل طرف من طرفى الصراع ، وكانت محكاً لاختبار أيديولوجيات وولاءات الحركات الإسلامية[١١٢] . وربما كان أكثر الأمور إثارة للدهشة ، هو أن صدام حسين ، وهو رئيس نظام علمانى قمع الحركات الإسلامية فى الوطن وفى الخارج بوحشية ، ارتدى عباءة الإسلام ودعا إلى الجهاد .

وفى الوقت نفسه قدمت أزمة الخليج استجابة عربية موحدة واضحة تجاه العراق المغتصب التوسعى ، وعند مستوى أكثر عمقاً ، قدمت عالماً عربياً بل إسلامياً منقسماً إلى مدى غير مسبوق . إذ إن الجامعة العربية ومنظمة المؤتمر الإسلامى ، وهى منظمة تدعمها السعودية تضم أربعاً وأربعين دولة مسلمة (عددها اليوم خمس وخمسين دولة) أدانت غزو صدام الكويت . والتأكيد على دعم الحكومات العربية وحكومات العالم المسلم للتحالف ضد صدام حسين حجب انقسامات أشد عمقاً . ولم تؤيد القوات المضادة لصدام حسين سوى اثنتى عشرة دولة من أعضاء جامعة الدول العربية الإحدى وعشرين . وفضلاً عن ذلك ، فمع تفاقم الأزمة تمتع صدام بدرجة من التعاطف الشعبى غالباً مالم يقدرها الغربيون الذين كانوا يميلون إلى المساواة بين

موقف الحكومات العربية والمسلمة وبين شعوبها كما كانوا يميلون إلى عدم التمييز بين مختلف الصور التى يظهر فيها التحالف الذى يقوده الغرب ويؤيده حلفاؤهم العرب والمسلمون ورؤى أقسام مهمة من الجماهير، الذين وجدت شكاواهم الدفينة فى صدام حسين صوتاً جديداً يعبر عنها وبطلاً يدافع عنهم.

وإذ فوجىء صدام حسين بالإدانة السريعة غير المتوقعة على المستوى الدولى، زاد من التأكيد على المبررات المنطقية العربية والإسلامية لأفعاله وخلق بذلك ضغطاً شعبياً على الحكام العرب والمسلمين. لقد خطا ليملأ فراغ الزعامة فى العالم العربى. وعلى الرغم من أنه ليس زعيماً كارزمياً، فإنه خلق شخصية شعبية من خلال اللجوء إلى القومية العربية والإسلام، مستغلاً بذكاء قضايا طال أمدها: إخفاق الحكومات والمجتمعات العربية (الفقر، الفساد وسوء توزيع الثروة) ومعاناة الفلسطينيين، والتدخل الأجنبى الذى يؤدى إلى تبعية العرب. ومثلما فعل آية الله الخومينى لجأ صدام إلى الإسلام لكى يحسِّن صورته كبطل للفلسطينيين، وللفقراء والمقهورين، وكمحرر للأماكن المقدسة، وكذلك لكى يُضفى الشرعية على دعوته للجهاد ضد الاحتلال الغربى (خاصة الولايات المتحدة) للأراضى العربية والسيطرة على البترول العربى. وبالإضافة إلى ذلك، دعا إلى الإطاحة بالأنظمة العربية التى كانت تعارضه. وقد ساعد تبنى القضايا الشعبية، والموضوعات التى تسمو بالأفراد الذين يهتمون بها بين الحين والآخر، ساعد صدام حسين على أن ينتقل من الطاغية العلمانى إلى بطل بالنسبة للكثيرين: لقد تغير الرسول بفضل الرسالة التى يحملها.

وانعكست الانقسامات العميقة فى داخل العالم المسلم فى التنافس على اللجوء إلى الإسلام وفى دعوات الجهاد. إذ إن الزعماء الدينيى البارزين فى العربية السعودية وفى مصر أسبغوا الشرعية على وجود قوات أجنبية فى المملكة العربية السعودية، التى يوجد بها الحرمان الشريفان والمدينتان المقدستان (مكة والمدينة)، اللتان يحرم على غير المسلمين الدخول إليهما. وفى الوقت نفسه، فإن صدام حسين وآية الله الخومينى فى إيران وعلماء الأردن والإخوان المسلمين نادوا بالجهاد ضد التدخل الأجنبى(١١٣).

أما الحركات الإسلامية، التى تعكس أوضاع مجتمعاتها، فقد انجذبت فى البداية إلى عدة اتجاهات مختلفة. ففى أول الأمر، أدانت معظمها صدام حسين، العلمانى

الذى يضطهد الحركات الإسلامية، كما أدانت غزوه الكويت. ولكن هذا الرفض الأولى لصدام حسين تلاشى ليحل محله (على الرغم من العلاقة التى تربط الكثير من الحركات الإسلامية بمؤيديها فى العربية السعودية) دعم لصدَّام أكثر شعبية، معبراً عن القومية العربية ومعادياً للإمبريالية، وإدانة للتدخل الأجنبى «واحتلال» وطن الإسلام عندما بدأت أعداد كبيرة من القوات الأجنبية تصب فى الخليج. وكان العامل الأساسى هو الحشد الغربى (خاصة الولايات المتحدة) العسكرى الضخم فى المنطقة وخطر العمل العسكرى والوجود الغربى الدائم.

وبالنسبة للكثيرين فى العالم المسلم كان حشد القوات الأجنبية، الذى أعلن بعد الانتخابات الأمريكية فى نوفمبر سنة ١٩٩٠، قد نقل طبيعة الصراع من عملية دفاعية إلى قوة هجومية. وتم تحويل عملية درع الصحراء إلى عملية عاصفة الصحراء، أو ما أسماه المعارضون المسلمون «سيف الصحراء»؛ لقد صار الدفاع عن السعودية وتحرير الكويت ليس مجرد حرب ضد صدام حسين ولكنه صار محاولة شاملة لتحطيم العراق على المستوى السياسى والعسكرى. فمن يُفترض أنه سيكون المستفيد الأكبر من فراغ القوة الناتجة عن ذلك؟ أمريكا وحليفتها إسرائيل.

وقد أثرت السياسات الداخلية - الضغط بعدم الوقوف ضد العاطفة الشعبية أكثر من القناعة الدينية والأيديولوجية - على تأييد الناشطين الإسلاميين لصدام حسين ودعوته للجهاد، كما حدث فى الجزائر وتونس والمغرب والأردن وباكستان ومصر. وبادر آلاف من الناشطين المسلمين فى الجزائر إلى التظاهر ضد غزو صدام الكويت فى البداية؛ ومع هذا فإن عباسى مدنى فى زيارة لاحقة لبغداد، وهو زعيم جبهة الإنقاذ الإسلامية، أعلن أن «**أى عدوان على العراق سوف يواجهه المسلمون فى كل مكان**»[١١٤]. وفى الأردن كان الإخوان المسلمون أيضا فى البداية قد أدانوا الغزو العراقى. ومع هذا فإنه بعد نزول القوات الأمريكية نادى الإخوان المسلمون بالجهاد ضد «**الصليبيين الجدد دفاعًا عن العراق والعالم الإسلامى**». وقد لاحظ مراقب أمريكى مسلم أن «**الناس نسوا سجل صدام وركزوا على أمريكا ...ربما يكون صدام حسين مخطئًا، ولكن أمريكا ليست هى التى ترده إلى جادة الصواب**»[١١٥]. وفى مصر أدان الإخوان المسلمون الغزو العراقى وأيدوا موقف الحكومة ضد صدام. وعندما استمرت الحرب انضم الإخوان مع جماعات المعارضة

الأخرى وانتقدوا الوجود الضخم للقوات الأجنبية (الغربية) فى العربية السعودية.

وحتى فى البلاد التى أرسلت قوات لدعم «التحالف الدولى» ضد صدام، غالبًا ما كان الموقف الشعبى مختلفًا عن موقف الحكومة. فالأغلبية فى باكستان كانوا يعارضون ضم الكويت، ولكن فى استفتاء أجرته صحيفة «الهيرالد» الباكستانية أجاب ٨٦,٦ بالمائة بالنفى عندما سئلوا «**هل ستقوم قوات الولايات المتحدة بالدفاع عن الأماكن الإسلامية المقدسة بالعربية السعودية؟**»[١١٦].

وفى جنوب شرق آسيا أيدت حكومة كل من إندونيسيا وماليزيا قرارات الأمم المتحدة، كما أدانت بشكل عام العدوان العراقى فى الكويت. ومع هذا، فإن ذلك لم يترجم إلى تأييد شعبى للقوات الأجنبية أو خطر عمل عسكرى ضخم فى الخليج. ولم يكن عدوان صدام حسين وتصوير إدارة بوش له فى صورة هتلر جديد معزولين، فى أذهان الكثيرين، عن السياسات المضطربة فى الشرق الأوسط أو عن الاهتمام بالمصالح الذاتية فى التحالف الذى يقوده الغرب وكثيرون من حلفائه. كان الدفاع عن العربية السعودية وتحرير الكويت شيئًا، أما الهجوم على العراق فكان شيئًا مختلفًا تمام الاختلاف. وكثيرون فى ماليزيا وإندونيسيا (يعكسون أو يتضامنون مع الوجدان الشعبى فى معظم أنحاء العالم المسلم) على الرغم من معارضتهم ضم صدام الكويت، كانوا يدينون بنفس القوة «المعايير المزدوجة» للولايات المتحدة التى تسلخ صدام لانتهاك القانون الدولى وتدعو إلى فرض قرارات الأمم المتحدة بالعنف على حين تستمر فى رفض اتخاذ نفس الإجراء بخصوص قرارات الأمم المتحدة التى تدين ضم إسرائيل واحتلالها المستمر للضفة الغربية وغزة[١١٧]. (وقد وجهت انتقادات مماثلة لإخفاق الغرب فى الدفاع عن مسلمى البوسنة).

وقد عكست صحيفة إندونيسية المشاعر القوية لكثيرين فى العالم المسلم:

«إذا ماوضعنا أمامنا ضخامة الحشد العسكرى الأمريكى فى الخليج وسجلاته الماضية عن التدخل فى بلاد العالم الثالث. فمن المحتمل أن يؤدى الموقف فى الخليج إلى حرب شاملة... إنه فى الواقع نوع من النفاق الذى تمارسه الولايات المتحدة عندما تأتى لمساعدة الكويت على حين تلزم الصمت حيال غزو إسرائيل واحتلال

الضفة الغربية وشريط غزة والجولان ولبنان وقصف صور وصيدا وبيروت الغربية، مما أدى إلى جرح وقتل مئات من المدنيين. وبدلاً من العقوبات الاقتصادية تلقت إسرائيل ٤ بلايين دولار أمريكى سنويًا من الولايات المتحدة. ويذهب مبلغ ٤٠٠ مليون دولار من المساعدات للإسهام فى توطين اليهود القادمين من الاتحاد السوفيتى فى الأراضى التى تحتلها إسرائيل؛ وبذلك تقنن التوسع الإقليمى الإسرائيلى. وبالإضافة إلى ذلك لقد صوتت الولايات المتحدة باستمرار بالفيتو ضد كل محاولات مجلس الأمن لإدانة إسرائيل بسبب تجاهلها لمطالبات الأمم المتحدة لها بالانسحاب من لبنان. هذا المعيار المزدوج لوحظ مرة أخرى من جانب الولايات المتحدة بخصوص الانتفاضة الفلسطينية التى قتلت فيها القوات العسكرية الإسرائيلية مايزيد على ٧٠٠ فلسطينى منهم حوالى ١٦٠ طفلا. وقرار الأمم المتحدة الذى يدعو إلى إرسال محققين دوليين للتحقيق فى الموقف بالأراضى المحتلة؛ فقد صوتت الولايات المتحدة ضده بالفيتو»[١١٨] .

وكان اضطرار الولايات المتحدة إلى الربط بين (أو الاعتراف بالرابطة بين) الموضوعين - فرض قرارات الأمم المتحدة بخصوص غزو العراق الكويت واحتلالهاواحتلال إسرائيل الضفة الغربية وغزة - فى حل أزمة الخليج فى نظر الكثيرين فى العالم المسلم بمثابة محاولة للفصل بين حقيقتين متداخلتين بالفعل .

وفى باكستان خاطب القاضى حسين أحمد ، زعيم الجماعة الإسلامية فى باكستان وعضو مجلس الشيوخ الباكستانى ، حشداً كبيراً من المعادين للولايات المتحدة ، مطالبًا حكومة باكستان أن توقف سياستها الموالية لأمريكا . وإذ وصف التحالف الأمريكى - الأوربى بأنه **«قوات معادية للمسلمين»** ، حذر من أن الولايات المتحدة تنوى تأسيس هيمنتها فى المنطقة ، ولاتنوى تحرير الكويت . لقد تكاتفت أمريكا وأوربا **«لتدمير القوة المحاربة فى العالم المسلم»**[١١٩] . ومن ثم ، فإنه لن يكون هناك مكان للعالم الإسلامى فى النظام العالمى الجديد على حد استنتاجه . وتصاعد التأييد الشعبى لصدام حسين مع الخطب والمظاهرات ومسيرات الاحتجاج والعنف أحيانًا فى العالم المسلم تأييداً لصدام ومعاداة لأمريكا : فى الجزائر وتونس والمغرب وموريتانيا والسودان وليبيا ولبنان والأردن والضفة الغربية وغزة واليمن ومصر والهند وباكستان وبنجلاديش وإيران وماليزيا وإندونيسيا ، بل وحتى داخل

المجتمع المسلم فى جنوب إفريقيا. وقد احتفى كثيرون من القوميين العرب والناشطين الإسلاميين بإطلاق صواريخ سكود على تل أبيب. ونُظر إلى صدام حسين باعتباره أول زعيم عربى يضرب قلب إسرائيل بالفعل. وأولئك الذين كانوا على قناعة بأن إسرائيل قدمت معلومات مخابرات عن العراق، وحاربت ضد العرب على الأرض العربية، وشنت غارات بالقنابل على هواها ضد تونس وبغداد وبيروت وجنوب لبنان، رفعوا صدام عاليًا لأنه جلب تجربة الحرب وتكاليفها البشرية إلى الإسرائيليين فى الداخل. وشهدت كل من الجزائر والمغرب وتونس وموريتانيا والسودان مظاهرات ضخمة. كان لجوء صدام إلى القومية العربية والإسلام والقضية الفلسطينية متناغمًا مع ذكريات الاحتلال الفرنسى ونضال الكثيرين لإرساء جذور هويتهم بشكل أكثر أصالة فى الماضى العربى الإسلامى. وفى الرباط، ٣ فبراير سنة١٩٩١م، خرج ٠٠٠ , ٣٠٠ متظاهر إلى الشوارع يطالبون بانسحاب القوات المغربية من التحالف الدولى. وشهد لبنان أعظم المظاهرات منذ بداية الحرب الأهلية اللبنانية، مع الهجوم بالقنابل على البنوك الغربية ومكاتب خطوط الطيران الغربية. وخرجت فى إيران مظاهرات معادية لأمريكا فى كثير من المدن الكبرى. وكان الرئيس رافسنجانى، الذى حافظ على موقف «حيادى» رسمى، حذراً ويضع نفسه فى صف العاطفة الجماهيرية الإسلامية داخل إيران وفى العالم المسلم على السواء: **«إن زعيمة الإمبريالية تدمر وطنًا مسلمًا وتخرب موارد المسلمين»**[١٢٠]. وقد أيدت الحكومة الإندونيسية قرارات الأمم المتحدة بشأن الخليج وأدان إندونيسيون كثيرون ضم الكويت. ومع هذا، فإن ربط صدام حسين بين أفعاله وقرارات الأمم المتحدة بشأن المشكلة الفلسطينية ووجود قوات الولايات المتحدة الأمريكية فى الخليج، وما تلى ذلك من تخريب للعراق، أفرز مستوى متصاعداً من النقد الموجه ضد الأمريكيين فى الصحافة وبين المفكرين، وزعماء المسلمين، وجماعات الطلاب[١٢١].

أما أعضاء التحالف الذين أرسلوا قوات إلى الخليج، مثل المغرب وبنجلاديش ومصر وسوريا وباكستان، فكانوا يتعرضون لضغوط متزايدة فى الداخل لسحب قواتهم. وانضم الناشطون الإسلاميون إلى غيرهم من جماعات المعارضة فى الاحتجاج على الحرب. وفى مصر، انضم الإخوان المسلمون إلى اليسار وكثير من

النقابات المهنية. وصدرت جريدة أسبوعية معارضة للحكومة تحمل عنوان «أيها المسلمون إخوانكم يتعرضون للإبادة، سارعوا لمساعدة العراق فى صموده البطولى» ونفدت فى عدة ساعات[١٢٢]. وشهدت باكستان منظمات دينية مثل الجماعة الإسلامية تشارك فى مظاهرات جماهيرية ضخمة فى طول البلاد وعرضها على حين تدفق المئات إلى المراكز لكى يتطوعوا للجهاد.

وكما هو الحال فى أحداث أخرى، كشفت حرب الخليج عن تنوع المواقف داخل العالم المسلم - أى وجود كثرة من الأصوات المختلفة التى تمثل رؤى وأولويات مختلفة: وفروق بين الحكومات المسلمة، وبين بعض الحكومات وشعوبها، وبين الزعماء الدينيين والحركات الإسلامية. وعلى الرغم من أن صور الحروب الصليبية، والإمبريالية والصدام بين الحضارات كان صدام يرفعها باسم الإسلام، فإنها كانت مرفوضة بدرجة مساوية من القوة من جانب بلاد مسلمة أخرى وزعماء دينيين مثل العلماء الرسميين فى المملكة العربية السعودية وفى مصر.

التهديد الإسلامى: قضايا التفسير:

إن الطرق التى يفهم بها الناس طبيعة الدين وعلاقة الدين بالسياسة والمجتمع هى التى تحسم إلى حد كبير فروضهم، وتوقعاتهم، وأحكامهم. لماذا لم تلق الحيوية المستمرة لحركة التجديد الإسلامية التقدير الحقيقى؟أو بطريقة عكسية، لماذا استمر [الغرب] ينظر إليها أساسًا ويرد عليها باعتبارها تهديدا؟

على الرغم من الاهتمام الكبير والتغطية الإعلامية وعلى الرغم من التيار الذى يبدو أنه لن يتوقف من المنشورات والمؤتمرات، فإن فهم وتقدير الإسلام والحركات الإسلامية بقى محدودًا وانتقائيًا. وإذا ما أخذنا فى اعتبارنا الموارد المتاحة وعدد الخبراء الأكاديميين والمحللين الحكوميين، فلماذا استدعى الأمر قيام الثورة الإيرانية ١٩٧٨ - ١٩٧٩م لجذب الانتباه إلى الأحداث التى جرت من قبل فى السبعينيات فى ليبيا ومصر وباكستان والسودان وعلى نطاق العالم الإسلامى كله؟ وحتى مع «الاكتشاف» المتأخر للإحياء الإسلامى، لماذا يستمر معظم المحللين فى التقليل من قيمة حيوية وقوة الأصولية الإسلامية فى بلاد مثل الجزائر وتونس والأردن ومصر وتركيا؟ ولنعكس السؤال، لماذا كان هناك اتجاه يصرٌ على التقليل من الإسلام

والنشاط الإسلامى بحيث يجعله مجرد تطرف وإرهاب؟ فالعنف، والحرب، والإرهاب والظلم، موجود فى العالم المسلم كما هو موجود فى أماكن أخرى من العالم. وقد تم إسباغ الشرعية على هذه الأعمال فى بعض المناسبات باسم الإسلام، كما اكتسبت شرعيتها فى مناسبات أخرى باسم المسيحية واليهودية والأيديولوجيات العلمانية مثل الديموقراطية والشيوعية.

وفى قلب سوء التفسير، والتنميط، والمبالغة فى الخوف من الإسلام الذى يمارسه الغرب نجد صدامًا بين وجهات النظر. فالأنماط الشائعة القديمة عن «العرب» والإسلام فى مصطلحات البدو والصحراء والجمل وتعدد الزوجات والحريم وشيوخ البترول الأثرياء تخلت عن مكانها لأنماط شائعة تصور الملالى يحملون البنادق، والأصوليين الملتحين المعادين للغرب، والنساء المحجبات. ولا تغتذى مخاوف الغرب وتوجساته على تقارير وسائل الإعلام وعناوين الأحداث الرئيسة فحسب، ولكنها أيضا تضرب بجذورها فى رؤية علمانية للحياة غالبًا ما تتعارض مع رؤى الناشطين الإسلاميين. ذلك أن اللغة العلمانية الحديثة وأنماط الفكر الحديث بعد التنوير غالبا ما تنحاز وتشوش الفهم والأحكام. فالفكرة الحديثة عن الدين باعتباره نظامًا للمعتقدات الشخصية تجعل من الإسلام (أو أية ديانة عالمية أو رؤية دينية للعالم) الشامل فى مداه، والذى يدخل فيه الدين فى صميم السياسة والمجتمع «أمرًا غير عادى» لمجرد أنه يختلف عن نموذج معيارى «حديث» مقبول، ويبدو غير معقول. ومن ثم يصبح الإسلام غير قابل للفهم، وغير عقلانى ومتطرفًا ومصدرًا للتهديد.

ومع هذا، فإن كل ديانات العالم فى أصولها وتواريخها كانت تمثل أساليب شاملة للحياة[١٢٣]. وعلى الرغم من أن العلاقة بين الدين والسياسة تختلف من ديانة لأخرى، فإن الدين طريق للحياة مع تأكيد قوى على حياة الأمة والحياة الشخصية على السواء: طريق التوراة، والصراط المستقيم فى الإسلام، والطريق الوسط فى البوذية، والطريق القويم (ذرما) فى الهندوسية. فهو يقدم الهداية للنظافة والطعام وإدارة الثروة ودورة الحياة (الميلاد والزواج والموت) وكذلك الطقوس والعبادة. والمفهوم الحديث للدين يرجع بأصوله إلى أوربا فى فترة مابعد عصر التنوير. إذ إن تعريفه المقيد لقى القبول باعتباره النموذج المعيارى للدين أو

معناه عند الكثيرين من المؤمنين وغير المؤمنين على السواء فى الغرب . ولأن هناك نقصا فى الإحساس بالتاريخ ، فإن عدداً قليلاً هم الذين يدركون أن مصطلح «دين» كما هو معروف ومفهوم اليوم هو تفسير غربى وحديث للدين . فالغرب إذن انطلق من تسمية النظم الدينية الأخرى أو المذاهب الدينية الأخرى . إذ لحقت اليهودية والمسيحية بالبوذية والهندوسية والمحمدية التى أعيدت تسميتها من جديد . وهكذا تمت دراسة الديانات الأخرى من حيث طبيعتها ووظيفتها ، كما تم تصنيفها والحكم عليهاوفق المعايير العلمانية الغربية الحديثة فيما بعد عصر التنوير ، وهى المعايير التى تفصل بين الكنيسة والدولة .

مثلما أن مفهومنا عن الدين حديث فى بنائه . المفهوم الغربى عن الفصل بين الكنيسة والدولة جديد نسبيًا هو الآخر . فمن الناحية التاريخية ، تشوش الخط الفاصل بين الدين والسياسة فى الديانات الإبراهيمية الثلاث (اليهودية والمسيحية والإسلام) من جراء ماحدث منذ الغزوات الإسرائيلية والممالك اليهودية القديمة إلى المسيحية الإمبريالية(*) . وعلى نحو ما كشفت الإمبراطوريات المسيحية والحروب الصليبية ، وعلى الرغم من أن الكنيسة والدولة كانتا منفصلتين ، فإنه لم يكن هناك انفصال بينهما على الدوام فى المسيحية . وعلى أية حال ، فإن المفاهيم الحديثة عن الدين باعتباره نظامًا للإيمان للحياة الشخصية ، ومفاهيم فصل الكنيسة عن الدولة قد صارت مقبولة وراسخة بحيث حجبت العقائد والممارسات الماضية وصارت تمثل بالنسبة للكثيرين دليلاً ذاتيًا وحقيقة أبدية . ونتيجة لهذا ، فمن المنظور العلمانى الحديث (شكل من «الأصولية العلمانية») ، لابد أن يبدو الخلط بين الدين والسياسة أمراً غير عادى ، (أى بعيد عن النموذج القياسى) وغير عقلانى ، وخطيراً ومتطرفًا . وأولئك الذين يفعلون هذا يوصمون غالبًا بأنهم «أصوليون» (مسيحيين ويهوداً ومسلمين) أو متعصبين دينيين . وهكذا فإن الناس ذوى العقليات العلمانية (موظفو الحكومة ، والمحللون السياسيون ، والصحفيون ، والكتلة العريضة من

(*) هناك إصرار عجيب من المؤلف على محاولة إقحام اليهود واليهودية فى غير مكانها ؛ فالحروب اليهودية القديمة ، كما يصورها العهد القديم نفسه (بكل ما يحمله من أساطير ومبالغات) كانت حروبًا قبلية ولم تكن حروبًا دينية لنشر الدين أو دفاعًا عنه ، وهى تختلف تمامًا عن الموقف المسيحى والإسلامى من الحرب ، ومن العلاقة بين الدين والسياسة بوجه عام . (المترجم) .

الجماهير) فى الغرب عندما يواجهون الأفراد المسلمين والجماعات المسلمة الذين يتحدثون عن الإسلام بوصفه أسلوب حياة شاملاً، فإنهم يصمونهم على الفور بأنهم «أصوليون»، ومايترتب على ذلك من أن هؤلاء أفراد متخلفون ومتحمسون بحيث يشكلون تهديداً. وموقف كثير من الحكومات وكثير من النخب العلمانية فى العالم المسلم مشابه لهذا الموقف فى غالب الأحوال. فصور «الملالى» المقاتلين والأفعال العنيفة التى يقوم بها بعض الأفراد تؤخذ حينئذ على أنها برهان ودليل على الخطر الكامن فى الخلط بين الدين والسياسة.

وقد نتج عن النظر إلى الإسلام والحوادث الجارية فى العالم المسلم من منظور العنف والإرهاب أساسًا فشل فى رؤية عرض وعمق الإسلام المعاصر، وتعدد الاتجاهات وتنوع التعبيرات. وعلى نحو خاص، غضّ الكثيرون أبصارهم عن الثورة الهادئة التى جرت فى أنحاء من العالم المسلم - أى تأسيس الإحياء الإسلامى. وكما لاحظت بالفعل، لم يعد الإحياء الإسلامى حركة تقوم بها أقلية هامشية تعيش على أطراف المجتمع. وإنما صار جزءا من التيار الرئيسى فى حياة المسلمين.

العلمنة والتحديث:

مخاطر الأصولية العلمانية:

كانت الفروض العلمانية - التى تعلم تلاميذنا الأكاديميين وتهدى نظرتنا إلى الحياة ورؤيتنا العلمانية الغربية للعالم - عقبة رئيسية فى فهم وتحليل الشئون السياسية الإسلامية، ومن ثم أسهمت فى اتجاه نحو النزول بالإسلام إلى الأصولية والنزول بالأصولية إلى التطرف الدينى. وعلى مدى الشطر الأكبر من ستينيات القرن العشرين، كانت الحكمة التى يتلقاها الكثيرون من خبراء التطوير إلى علماء الدين، هى ما يمكن تلخيصه فى القول المأثور: إن كل شىء سيتحول إلى مزيد من العلمنة والتحديث، يوما بعد يوم، وبأى طريقة. وفى صميم تعريف التحديث يكمن التغريب وعلمنة المجتمع، بما فى ذلك مؤسساته وتنظيماته والقوى الفاعلة فيه بشكل متزايد ومطرد[١٢٤]. وقد انعكس هذا الموقف فى التحليلات التى صورت خيارات التطور فى استقطاب ثنائى؛ التراث والحداثة، مكة والميكنة. كذلك فإن

الدين وعلوم الدين عكست نفس الفرض ونفس التوقع عندما تحدث علماء الدين عن تحديد سلطة النصوص، وعن إنجيل علماني للعصر الحديث، وعن انتصار المدينة العلمانية (التى تختلف عن مدينة الرب عند أوغسطين). وظهرت مدرسة فى الفكر الدينى وصمت بأنها «موت لاهوت الرب»(١٢٥). كانت العقيدة الدينية على أحسن الفروض مسألة خاصة. ودرجة قدرة المرء الفكرية والموضوعية فى البحث الأكاديمى غالبا ماكانت تساوى بالليبرالية العلمانية والنسبية التى تبدو متعارضة مع الدين. وعلى الرغم من أن العضوية فى كنيسة أو معبد يهودى كانت مفيدة باعترافهم، فإن معظم المرشحين السياسيين كانوا يتجنبون مناقشة عقائدهم أو الموضوعات الدينية.

وقبول المفهوم «المستنير» عن الفصل بين الكنيسة والدولة، والنماذج الغربية العلمانية للتطور قد ألقى بالدين على كومة العقائد التقليدية، والتى لها قيمة فى فهم الماضى ولكنها لاتتعلق بالحاضر أو هى عقبة فى طريق التطور السياسى والاقتصادى والاجتماعى الحديث. ولا نظرية التطور ولا العلاقات الدولية اعتبرت الدين متغيراً مهمًا فى التحليل السياسى. وقد تجاوز الفصل بين الدين والسياسة حقيقة أن التقاليد الدينية قد تأسست وتطورت فى سياقات تاريخية وسياسية واجتماعية واقتصادية. وأن مذاهبها وقوانينها كانت محكومة بهذه السياقات. ويصدق هذا بالتأكيد على تاريخ الإسلام بل وأكثر من ذلك على عقائد مسلمين كثيرين. ومن المثير للسخرية، أن بعض المحللين صاروا مثل المشايخ المحافظين على امتداد الدنيا - إذ تعاملوا مع العقائد والممارسات الدينية، باعتبارها حقائق معزولة حرة من أية روابط بدلاً من اعتبارها نتاجًا للتفاعل بين الدين والتاريخ، أو الدين فى التاريخ، بعبارة أكثر دقة.

والموروثات الدينية، على الرغم من أنها توصف بأنها محافظة أو تقليدية، هى نتاج لعملية حيوية متغيرة تنقل فيها كلمة الله من خلال التفسير البشرى أو الخطاب البشرى استجابة لسياقات تاريخية اجتماعية محددة. والاتجاه الذى ظهر بعد عصر التنوير لتعريف الدين بأنه نظام للإيمان مقيد فى حدود الحياة الشخصية أو الخاصة، بدلاً من أن يكون أسلوب حياة، قد قلص بدرجة خطيرة قدرتنا على فهم طبيعة الإسلام وكثير من ديانات العالم. إذ إنه اصطنع عزلاً للدين، كما اصطنع العنف

جزءا من طبيعة الدين، كما أعاد فرض مفهوم جامد عن التقاليد الدينية بدلاً من أن يكشف عن طبيعتها الداخلية الحيوية. وإلى هذا المدى، فإن الدين الذى لايبدو أنه يفعل ذلك (أى الدين الذى يخلط بين الدين والسياسة) يبدو بالضرورة رجعيًا، عرضة للتطرف والتعصب الدينى، ومن ثم يكون خطرًا محتملاً.

وبشكل عام كان الإسلام يعتبر فى الغرب (وبين مسلمين كثيرين من ذوى العقليات العلمانية) بمثابة ظاهرة جامدة على المستوى المذهبى والاجتماعى الثقافى، وبالتالى فهو ضد التقدم ورجعى. وهذا الموقف دعمه الاتجاه السائد للتأكيد على مفاهيم مثل غلق باب الاجتهاد أو الإصلاح فى القرن العاشر. وكان خبراء كثيرون قد تدربوا فى برامج دراسة المناطق على أيدى أساتذة (مؤرخين وعلماء اجتماع) مع خبرة ضئيلة فى الدين الإسلامى. ففى مقررات التاريخ والسياسة كان الإسلام يعامل أساسًا على أنه جزء من التراث الثقافى، أما المادة التاريخية فكانت تدرس باعتبارها متعلقة بالماضى أكثر منها بالحاضر. كما كانت الدراسات الإسلامية نصيَّة وتاريخية بدلاً من أن توجه حسب السياق، مع قدر قليل من الاعتماد على العلوم الاجتماعية وأقل قدرا من الانتباه للفترة الحديثة. وتغطية الفترة الحديثة، أى القرنين التاسع عشر والعشرين، كانت مقيدة فى حدود فصل واحد، غالبًا ما يكون هو أقصر الفصول(١٢٦). فما هى الأحكام وعلاقة التواصل التى يمكن تطبيقها من خلال مقررات دراسية وتحليلات عن الإسلام الحديث، ولا سيما التجديد الإسلامى، الذى توقف مع محمد عبده (الذى توفى سنة ١٩٠٥م) أو محمد إقبال (الذى توفى سنة ١٩٣٨م)؟

وثمة عامل ثان يعوق تحليل البعد الإسلامى والحيوية الإسلامية فى المجتمعات المسلمة ويحافظ على صور ديانة رجعية بطبيعتها كان يتمثل فى توجه نخبتها العلمانية. والتركيز على بعض الحكومات والنخب يعكس التحيز الذى يحول دون فهم طبيعة الحركات الشعبية عمومًا والحركات الإسلامية على وجه الخصوص. فهو يُعيد فرض مفهوم أن الدين هو مجال الملالى والعلماء والجماهير الجاهلة أو الأمية. ومن ثم فعلماء قلائل فى الشرق الأوسط أو المجتمعات المسلمة الأخرى يعتقدون أنه من الضرورى أو المناسب أن نعرف الزعماء الدينيين ونقابلهم، وأن نزور مؤسساتهم، أو تكون لدينا فكرة ما عن أدوارهم فى قيادة المجتمع. وغالبًا ما كان

العلماء يعتبرون ذوى اهتمام هامشى ولا علاقة لهم بالأمر. ومعظم الدارسين الغربيين، شأنهم شأن الباحثين المسلمين المتعلمين فى الغرب، كانوا مستريحين بالعمل والدراسة مع نخب تماثلهم فى عقلياتهم المتغربة الحديثة فى الأماكن الحضرية. ومعظم الدراسات الغربية كانت ترى المجتمعات المسلمة من خلال منظور نظرية للتطور تستند مبادؤها على أسس وقيم وتوقعات علمانية وغربية. وحلل الخبراء المجتمعات وحكموا عليها على نحو ما يديرها النخبة - أى من أعلى إلى أسفل. ونتيجة لهذا فإن المحللين الأكاديميين والحكوميين ووسائل الإعلام غالبا ما انزلقت إلى نفس المزالق: أى التركيز على قطاع علمانى ضيق من المجتمع، على الرغم من قوته، كما أنهم ساووا بين العلمنة والتقدم من ناحية، والدين والتخلف والمحافظة من ناحية أخرى، معتقدين أن التحديث والتغريب متداخلان بالضرورة. ونتيجة لهذا فإن البدائل المتاحة للتطور السياسى والاجتماعى فى المجتمعات المسلمة غالبًا ما كانت ترى فى ثنائيات استقطابية، هى التى وصفت مؤخرًا بأنها صدام بين الحضارات: الشد والجذب ما بين التقليد والحداثة، وما بين الماضى والمستقبل، وما بين المدرسة (الكليات الدينية أو المدارس الدينية) والجامعة، وما بين الحجاب والملابس والقيم الغربية.

ويُحدد نقد إدوارد سعيد العميق للاستشراق، على الرغم من تجاوزه أحيانًا، أوجه القصور والإنحيازات فى دراسات الماضى. وتزدهر اليوم أشكال جديدة من الاستشراق على أيدى أولئك الذين يساوون بين الإحياء أو الأصولية أو الحركات الإسلامية وبين الثوريين الراديكاليين وحدهم ويركزون على أقلية راديكالية بدلاً من الأغلبية الكاسحة من المسلمين الملتزمين بالإسلام والذين ينتمون إلى التيار الرئيسى المعتدل فى المجتمع. وغالبًا ما يجنح الأكاديميون والحكومة ووسائل الإعلام إلى التركيز على الأزمات والحوادث الرئيسة، ومن ثم يركزون على شريحة عنيفة راديكالية. ولأنهم فشلوا فى رؤية الغابة من خلال أشجارها، فإنهم لم يدرسوا بشكل كاف الحركات السياسية المعتدلة ولا الحركات غير السياسية والمنظمات. هذا الاتجاه (والقصور) قد فرض مجددًا من جراء حقائق السوق. إذ إن دور النشر، والصحف، والشركات الاستشارية، ووسائل الإعلام قد ربطت نفسها بالعناوين الرئيسة، التى تؤكد كلها المخاوف من الإرهاب والتطرف وتفرض الأنماط

الشائعة فى غالب الأحيان. فكر وتأمل كيف أن أية إشارة إلى أية منظمة إسلامية أو ناشط إسلامى تتضمن صفات مثل «أصولى» و «راديكالى» و«متطرف».

وكثيرون ممن يوافقون على تراث ليبرالى علمانى أو تراث يهودى- مسيحى يرون أن أى إقحام للدين فى الشئون السياسية يمثل خطرًا محتملاً و«أصولية». وهذا المفهوم يزداد وضوحًا أو كثافة حينما ينحصر تركيزنا أو معرفتنا بالجماعات الدينية فى حدود أولئك الذين يمثلون الأقلية الراديكالية. قارن بين تغطية جماعة التبليغ والدعوة والكتابات التى لاتحصى ولا تعد عن تنظيم الجهاد. فالجماعة الأولى (التبليغ) منظمة مسلمة للدعوة على اتساع العالم وغير سياسية وتضم ملايين فى عضويتها، على حين أن الثانية (الجهاد) عبارة عن مجموعات راديكالية غالبًا ماتدور عضويتها فى حدود المئات كما أن عنفها البادى، على الرغم من دراميته أحيانًا، يؤثر على حياة عدد قليل من البشر. وقارن بين عدد الدراسات الجادة وتقارير وسائل الإعلام عن الصوفية، ومنظمات الرعاية الاجتماعية الإسلامية، والجماعات والمنظمات الإسلامية المعتدلة مثل جماعة الإخوان المسلمين المصرية، والجماعة الإسلامية فى باكستان، وجمعية الإصلاح فى الكويت، وحزب النهضة بتونس أو منظمة ABIM فى ماليزيا، وعدد تلك الدراسات والتقارير عن الحركات الإسلامية الراديكالية.

سياسات عدم التقدير:

لماذا لم يتم الاعتراف بنهضة الإسلام فى كثير من البلاد ودلالاتها غالبًا سوى فى الساعة الحادية عشرة؟ فعندما كان الإحياء ينمو فى مصر وليبيا وباكستان ولبنان وماليزيا فى أوائل سبعينيات القرن العشرين، لم يلاحظه أو يهتم به سوى القليلين. وطرح الدور المحتمل للإسلام فى التطور السياسى الاجتماعى لم يجتذب سوى أقل من عشرة أشخاص فى اجتماع سنوى لرابطة الدراسات الدولية. واليوم تحدد كثير من الاجتماعات المهنية هذا العدد على المنصة وحدها. فما كان فى البداية يوصف بأنه ظاهرة وبائية صار يرفض الآن باعتباره موجة قد مضت. هذا الخط الفكرى استمر خلال الثمانينيات حينما تغاضينا عنه، ثم اكتشفنا أو أجبرنا على مواجهة الأحداث فى إيران، وباكستان ولبنان، والخليج، والآن فى تركيا وشمال

أفريقيا. وقال كثيرون إنه كان يمكن أن يحدث فى إيران ولكنه لم يكن وارداً أبداً فى إيران، أو فى إيران وليس فى مصر، أو فى مصر وليس فى تونس بالتأكيد، أو الجزائر، أو «تركيا العلمانية» بصفة خاصة. وبينما كان يبدو أن الإسلام يتضاءل فى سياسات إحدى الدول أو منطقة ما، فإنه كان يصعد فى غيرها. وقد أدى وقف إطلاق النار بين العراق وإيران سنة ١٩٨٨م بالكثيرين إلى استنتاج أن هذه علامة على تجريد للخومينى من مصداقيته، وهى بالتالى ضربة قاضية للأصولية، ناسين أن هناك منبعًا أصيلاً للإحياء الإسلامى. وبالنسبة للبعض، كانت وفاة آية الله الخومينى تبدو نهاية للتهديد الأصولى؛ على حين تطلع الآخرون بحثًا عن عدد من «الخومينى الجديد» و«إيران» جديدة.

وفى أغلب الأحوال، كانت الحركات الإسلامية تُضم سويًا، وتخرج الإستنتاجات التى تقوم على أساس الأنماط الشائعة والتوقعات المسبقة بدلاً من البحث التطبيقى. وترجع هذه المشكلة إلى عدد من العوامل العادية أكثر مما ترجع إلى سرية الأفراد والتنظيمات:

١ ـ ندرة الباحثين فى دراسات الشرق الأوسط عموما والدراسات الإسلامية خصوصًا يعنى أن الكثيرين يحاولون أن يغطوا (فى كتاباتهم أو باعتبارهم معلقين فى وسائل الإعلام) مساحات جغرافية شاسعة وموضوعات مختلفة مثل السياسة والقانون والتاريخ والمجتمع والبترول.

٢ ـ وبما أن كثيرين من الخبراء جاءوا بانحياز أكاديمى علمانى وكذلك بقدر قليل من التعليم عن الإسلام والبعد الإسلامى فى المجتمعات المسلمة، فإن هناك اتجاها أكبر نحو التعميم أو الخروج باستنتاجات استنباطية من الانحيازات والفروض المسبقة العلمانية. ويدخل فى مكونات هذه المشكلة الفهم الضحل للإسلام وحيوية التقاليد الدينية.

٣ ـ كثيرون من الباحثين فى الإسلام تدربوا على التعامل مع الماضى بدلاً من الفترات الحديثة والمعاصرة.

٤ ـ معظم الخبراء والمعلقين نالوا تعليمًا محدودًا وكان لهم اتصال حقيقى أقل وتجربة أقل مع الناشطين الإسلاميين والحركات الإسلامية.

ويتطلب تحليل الحركات الإسلامية والمنظمات الإسلامية الحديثة ماهو أكثر من التعميم أو الاعتماد على تقارير الصحف أو الوثائق التى تصدرها الحركات، والحوادث المعزولة، والتقارير الحكومية. فالملاحظة المباشرة، والتفاعل، والدراسة مسائل غاية فى الدقة، لأن كثيرين من الناشطين الإسلاميين يكتبون القليل نسبيا؛ والكتابات التى يكتبونها غالبًا ماتكون مجرد مقالات أيديولوجية أو وثائق علاقات عامة. وما يكتبونه أو يقولونه يجب أن يوضع فى سياق ما يفعلونه فى الواقع. وبسبب المزج بين إمكانية الوصول المحدودة إلى المعلومات والميل إلى الاستجابة للاهتمامات الحكومية، واهتمامات وسائل الإعلام، وماهو مطلوب (أى الحوادث البارزة) فإن اتساع وخصائص ونشاط الغالبية المعتدلة من التنظيمات المعاصرة لم تلق الاهتمام غالبًا أو يتم التهوين من شأنها.

الاختلاف والتغير:

إن تجربة العقدين الأخيرين تنبهنا إلى الحاجة لأن نكون أكثر إدراكًا للتنوع الكامن وراء مايظهر على أنه وحدة للإسلام، ولكى نقدر ونحلل بشكل أكثر كفاءة كلاً من الوحدة والتنوع فى الإسلام وفى الشئون الإسلامية. ففى الماضى كانت وحدانية الإسلام (الله والنبى والقرآن) تتيح بروز حركات مختلفة وتفسيرات متنوعة: السنة، الشيعة، الخوارج، الوهابية، ومختلف مدارس الشريعة وأصول الدين والفقه والصوفية. واليوم، وعلى نحو مماثل، أفرخت السياقات المختلفة عدداً متنوعًا من الأمم والزعماء والتنظيمات ذات الاتجاه الإسلامى. واختلاف الحكومات ـ الملكية السعودية، ودولة القذافى الجماهيرية، والجمهورية التى يوجهها الملالى فى إيران، ونظام ضياء الحق العسكرى السابق، ثم حكومة نواز شريف الديموقراطية فى باكستان [ويعدها الإنقلاب العسكرى الحاكم]. والنظم العسكرية لجعفر النميرى والآن عمر البشير فى السودان وحكومة الطالبان فى أفغانستان، وعلاقاتهم المختلفة مع الغرب، وكذلك الاختلاف بين الحركات الإسلامية ـ غالبًا ما تم التشويش عليه واستئصاله بسبب مصطلح «الأصولية الإسلامية» ذى النغمة الواحدة الجامعة.

وخلف الإشارة العامة إلى بديل إسلامى وإلى المبادئ الأيديولوجية العامة هناك

مستويات عديدة ومختلفة للخطاب عبر تشكيلة واسعة من الحكومات والمجتمعات والتنظيمات الإسلامية. وهناك من الاختلافات الكثيرة بقدر ماهناك من التشابهات العديدة فى التفسيرات التى يقدمها المسلمون حول طبيعة الدولة، والشريعة الإسلامية، ومكانة المرأة والأقليات. وبالمثل هناك فروق حادة فيما يتعلق بالمناهج (صندوق الانتخاب، مراكز الخدمة الاجتماعية، المواجهات العنيفة، والإرهاب) التى يمكن أن تستخدم لتحقيق وفرض نظام إسلامى أو نظام حكم إسلامى. ومن ثم فإنه يوجد اليوم، كما كان الحال فى الماضى، تنوع ثرى فى التفسيرات، والتوضيحات، وتطبيقات الإسلام. وليست هناك جماعة تلخص هذا مثل حركة الطالبان الأفغانية. إذ شهدت أفغانستان بروز مايبدو أنه ميليشيا غير منظمة مضت لكى توحّد ٩٠ بالمائة من البلاد وتعلن عن قيام جمهورية أفغانستان الإسلامية.

وعلى النقيض من الخوف من الإحياء الإسلامى، أو «الأصولية الإسلامية» فى إيران والشرق الأوسط على مدى الثمانينيات، كان يُنظر إلى المجاهدين الأفغان على أنهم محاربون فى سبيل الحرية كان جهادهم يتلقى مساعدات أساسية ومهمة من الولايات المتحدة والمملكة العربية السعودية وغيرهما من البلاد. ومع هذا فإن انتصار المجاهدين لم يجلب السلام. أما الهوية الإسلامية المشتركة التى استغلت فى إلهام المجاهدين وتعبئتهم وتوحيدهم فى جهادهم ضد الاتحاد السوفيتى، فقد توارت الآن خجلاً أمام الاختلافات الأفغانية القديمة القبلية والعرقية والدينية (السنة والشيعة) والمنافسات المتولدة عنها. وبعد مايقرب من ثمانية عشر عامًا من الحرب الأهلية، سادت حالة من الفوضى والخراب التى تبدو بلا نهاية بشكل مباغت.

وكما لو كانوا قد خرجوا من اللامكان، ظهرت عصبة من طلاب المدارس (طالبان) فى أواخر سنة ١٩٩٤م وفى غضون سنتين اجتاحوا البلاد. وإذ أدانوا كل ميليشيات المجاهدين المتصارعة، زعموا لأنفسهم حق الزعامة الأخلاقية باعتبارهم ممثلين لغالبية الأفغان الذين كانوا ضحايا الحرب الداخلية. وعلى الرغم من أن الصورة الأولية لهم صورتهم فى صورة شباب الطلاب فى المدارس ممن ليست لديهم خلفية عسكرية، فالحقيقة أنهم كانوا قوة من رجال الدين والطالبان (الطلاب). وكان رجال الدين يتألفون من الجنود المسرحين بعد الحرب الأفغانية ـ السوفييتية والذين عادوا إلى المدارس بعد رحيل السوفييت.

وعلى الرغم من التهليل الأولى لهم باعتبارهم المحررين الذين أمنوا المدن، ونشروا الأمان فى الشوارع للمواطنين العاديين، وطهّروا البلاد من الفساد والمحسوبية، فإن الشكل الصارم الذى اتخذوه للإسلام سرعان ماصار قضية. فالطالبان يخضعون لتفسير محافظ جدا (تطهرى) للإسلام. إذ إن مذاهبهم شبيهة بالوهابية وقريبة من المؤسسة الدينية فى المملكة العربية السعودية، والجماعة الإسلامية بباكستان، بل إنها أكثر تطرفًا. فقد منعوا النساء من الذهاب إلى المدارس وأماكن العمل، كما طلبوا أن يطلق الرجال ذقونهم وأن ترتدى النساء الحجاب، وحرموا التليفزيون والموسيقى، وفرضوا عقوبات بدنية قاسية على المخالفين. وعدم تسامحهم مع أية «مخالفة» لنمطهم الإسلامى قد أدى إلى ذبح الكثيرين من أبناء الأقلية الشيعية الأفغانية، الذين يرون أنهم زناذقة، عندما اجتاح الطالبان المناطق الشيعية مثل مازدا الشريف.

وقد أدان كثيرون من الزعماء الدينيين المسلمين طالبان وسياستها «الإسلامية» باعتبارها ضلالاً. والحكومات المسلمة التى تختلف عن بعضها مثل مصر وإيران، وكذلك الحكومات الغربية ومنظمات حقوق الإنسان العالمية، أدانت انتهاك طالبان لحقوق الإنسان. وعلى الرغم من سيطرتهم على معظم أنحاء أفغانستان بحلول خريف سنة ١٩٩٨م، فإنه لا الولايات المتحدة ولا معظم دول العالم (اعترف بحكومة طالبان أربع دول فقط) اعترفت بشرعيتهم.

ومثلما جعل المفهوم الرومانسى للتاريخ الإسلامى الباكر كثيراً من المسلمين ينسون حيوية الماضى ودرجة التغير فيه، كذلك أيضا كان ثمة اتجاه علمانى غربى لوضع التغير الحديث فى مواجهة تقاليد جامدة هو الذى حجب درجة الاختلاف والتغير فى الإسلام الحديث والمجتمعات المسلمة الحديثة. وغالبا ما نجد أن الباحثين العلمانيين وعلماء الفقه المسلمين أيضا يفشلون فى تقدير مدى كون العقائد والقوانين الدينية نتاجًا للتغير الإنسانى للوحى والتطبيق البشرى لأحكامه. والإسلام الجامد الرجعى يصير تهديدًا. ومن بواعث السخرية أن الباحثين غير المسلمين يتحدثون هم أنفسهم فى بعض الأحيان مثل الملالى. فعندما يواجهون بتفسيرات جديدة أو تطبيقات جديدة للإسلام، فإنهم غالبًا ماينتقدون مثل هذه الأفكار من منطلق العقيدة والممارسات التقليدية. فهم من ناحية يعتبرون الإسلام ثابتًا، وينظرون إلى المسلمين

على أنهم لا يمكن أن يقبلوا التغيير. ومن ناحية أخرى، فعندما يحدث التغير، يتم رفضه باعتباره خروجا على المذهب الصحيح، ومخادعًا، وانتهازية فاضحة، أو باعتباره عذرًا لاعتناق ماهو خارج عن الإسلام. وعلى أية حال، فإن كل ما نشهده هو عملية طبيعية لإعادة الفحص وإعادة التفسير والاختلاف والجدل، والتوتر والصراع، بواسطة الأفراد والجماعات وفيما بينهما، وهى مرحلة أخرى من مراحل تفسير التراث الإسلامى وتطويره. والاجتهاد فى تفسير المفاهيم الإسلامية التقليدية مثل الشورى والإجماع يقدم أمثلة جيدة لهذه العملية. فمن ناحية، يحب بعض الباحثين أن يبرزوا أن الإسلام مناقض للمفاهيم الغربية عن الديموقراطية والحكومة البرلمانية، ناسين أن الشىء نفسه يمكن أن يقال عن اليهودية التقليدية أو المسيحية التقليدية. ومن ناحية أخرى حينما يحاول المسلمون مواءمة المفاهيم الإسلامية التقليدية مع الحاجات المعاصرة وإسباغ الشرعية على أشكال الحكم الديموقراطى، تحوم حولهم الشكوك بأن لديهم جدول أعمال سريًا، أو يوجه إليهم النقد بأنهم غير مخلصين للمعنى الأصلى لهذه المفاهيم أو المُثُل.

والتغير حقيقة فى الإسلام المعاصر وفى المجتمعات المسلمة. ويمكن أن نجده عند كل مستوى، وفى كل ركن، وبين الطبقات الاجتماعية. والمسألة ليس التغير وإنما هى مسألة مدى التغير واتجاهه. والسؤال الذى يواجه كثيرين من المسلمين الأتقياء ومجتمعاتهم اليوم ليس هو ما إذا كان يجب أن يكون هناك تغيير وإنما ماهى أنواع التغيير الضرورية والمسموح بها. إن مرونة التراث الإسلامى لا تظهر فقط من خلال أولئك الذين يعتبرهم البعض مفكرين إسلاميين حديثين أو مصلحين. وإنما تتجلى أيضا بوضوح فى تفسير آية الله الخومينى لمذهب ولاية الفقيه وكذلك فى دستور جمهورية إيران الإسلامية الذى يقبل بشكل من أشكال الحكم الدستورى والبرلمانى.

تحد أم تهديد؟

هل هناك تهديد إسلامى؟ إذا كان المعنى أنه يمكن أن يكون هناك تهديد غربى أو تهديد يهودى - مسيحى فالإجابة، نعم. فالإسلام، مثل اليهودية والمسيحية، قدم طريقًا للحياة وهداية حولت حياة الكثيرين. إلا أن بعض المسلمين، مثل بعض

المسيحيين واليهود، قد استغلوا أيضا دينهم لتبرير العدوان والحرب وإضفاء الشرعية عليه، وكذلك الغزو والاضطهاد، فى الماضى والحاضر. والإسلام السياسى، مثل اللجوء إلى أية ديانة أو أيديولوجية، يمكن أن تكون قوة إيجابية فعّالة للتغيير؛ ويمكن أيضًا أن تكون تهديدًا خطيرًا للمجتمعات المسلمة وللغرب. والأيديولوجيات العلمانية (الديموقراطية، والاشتراكية، والشيوعية، والقومية العربية) برهنت بدرجة مماثلة على أنها عرضة للاستغلال والاستخدام الذكى من جانب الديماجوجيين. فالأفكار النبيلة مثل نشر إرادة الله ونشر الديموقراطية يمكن تشويشها واستغلالها لإضفاء الشرعية على الإمبريالية، والقهر، والظلم باسم الله أو باسم الدولة.

يمكن أيضا للإسلام أن يكون تحديًا أو تهديدًا لإعجاب المجتمعات الغربية بنفسها - روحيًا، واجتماعيًا، وسياسيًا. فهو فى بعض أشكاله، تساؤل مباشر عن كل من التقاليد التى يبدو أن «نحن» نعتنقها - العلمانية، والاستهلاكية، والفردية المطلقة، على الرغم من أن هذه قد تكون صورة كاريكاتورية عنا - والتزامنا بالقيم التى نقول إننا نتبناها: تقرير المصير، التعددية والتسامح وحرية التعبير. وأن تواجه التحدى «بأن تسير بالطريقة التى تتكلم بها» ربما يكون أمرًا مزعجًا ولكنه فى حد ذاته ليس ظلمًا.

وبالمثل، يواجه الإسلام السياسى نفسه التحدى. فإنه يواجه التحدى من خطابه ورسالته الخاصة بالنقد الذاتى: أن تحيا وفق المقاييس والمبادئ التى تتبناها وحسب مطالب الآخرين؛ وأن تتحرك إلى ماوراء الشعارات صوب البرامج العملية؛ وأن تدين أعمال الإرهاب التى ترتكبها الحكومات والحركات التى تعرف نفسها بأنها إسلامية. وأخيرًا يجب على الناشطين الإسلاميين أن يتقبلوا المسئولية وألا يكتفوا بإلقاء اللوم على الغرب فى إخفاقات المجتمعات الإسلامية. وبشكل خاص، يواجه الكثيرون التحدى بأن يتجنبوا، فى غمرة حماستهم لأسلمة الدولة والمجتمع، الميل إلى «التكفير». ففى العديد من المجتمعات المسلمة، يميل المدافعون عن أسلمة (أو إعادة أسلمة) الدولة والمجتمع إلى التورط أيضًا فى «التكفير»، حين يعلنون أن الآخرين (سواء مسلمين أو غير مسلمين ممن لا يتفقون معهم) كفار.

وأى شكل من أشكال الخلاف يجعل المخالفين «أعداء الله»، وبذلك يتم تبرير الاضطهاد والحرب. ونتائج هذا التناول قد تدرجت فيما بين الإدانة العامة والهجمات الجسدية والاغتيالات. وكما حدث فى مصر وفى الجزائر، لم يكن المسيحيون والأجانب فقط هم الذين تعرضوا للهجوم والاغتيال، ولكن المسلمين الآخرين أيضًا (موظفى الحكومة، والمفكرين، والصحفيين، والنساء الشابات اللاتى لايرتدين الزى الإسلامى). وكانت هناك أشكال مماثلة من العنف والإرهاب باسم الإسلام تواكب اتهام الدولة بالاستبداد، والقهر، والإرهاب.

وتسهم حقيقة المجتمعات المسلمة اليوم فى خلق مناخ سوف تتزايد فيه تأثيرات الإسلام والتنظيمات الإسلامية على التطور السياسى الاجتماعى بدلا من أن تتلاشى فى معظم المجتمعات المسلمة. وتستمر كثير من الدول المسلمة فى الوجود فى مناخ أزمة يُجَرِّب فيه كثير من مواطنيها ويتحدثون عن فشل الدولة وفشل الأشكال العلمانية للقومية والاشتراكية. ورؤساء الدول والنخب الحاكمة أو الطبقات الحاكمة تتمتع بشرعية مهزوزة متهافتة فى وجه معارضة وعدم رضا متصاعدين، ويكون الناشطون الإسلاميون غالبا هم الناقدين الأكثر فعالية وتعبيراً. والمدى الذى يمكن أن يصل إليه فشل الحكومات فى البلاد الإسلامية الخاضعة لسيطرتها فى مواجهة الحاجات الاقتصادية الاجتماعية لمجتمعاتهم، وفساد الحكومات، والمشاركة السياسية المقيدة، والفشل فى التضمين الفعال للإسلام مكونا فى هويتهم الوطنية وأيديولوجيتهم القومية، أو ظهورها بمظهر التابع للغرب، هو الذى يسهم فى جاذبية الإسلام باعتباره بديلا سياسيا.

والقوة السياسية واستمرارية الحركات الإسلامية وأثرها الأيديولوجي تنعكس كلها فى عدة طرق مختلفة. إذ إنها فرضت التغييرات الحكومية، وعندما سُمح لها، خاضت الانتخابات بنجاح. وصار الحكام من المغرب إلى ماليزيا أكثر حساسية تجاه الإسلام وسعوا إلى احتواء الدين أو قهر المنظمات الإسلامية. واستخدم الكثيرون البلاغة الإسلامية والرموز الإسلامية وغالبا ما وسعوا مدى دعمهم للمؤسسات الإسلامية (المساجد والمدارس) وزادوا من البرامج الدينية فى وسائل الإعلام، وأولوا مزيدا من الاهتمام للمناسبات الدينية العامة مثل صوم رمضان أو تقييد الكحوليات والقمار.

وعندما يتحررون من القهر الحكومى، يعمل المرشحون والتنظيمات الإسلامية من داخل النظام السياسى، وشاركوا فى الانتخابات بتونس وتركيا والأردن ومصر ولبنان والكويت واليمن وباكستان وإندونيسيا وماليزيا؛ بل إن بعض الإسلاميين تولوا مناصب وزارية فى السودان وباكستان والكويت والأردن واليمن وماليزيا. والمنظمات الإسلامية من بين أكثر قوى المعارضة تنظيما وهى غالبا ما ترحب بتشكيل تحالفات أو تتعاون مع الأحزاب السياسية، والنقابات المهنية، والجمعيات التطوعية لكى تحرز نصيبها من الإصلاح السياسى والاقتصادى الاجتماعى. وتتنافس تنظيمات الطلاب الإسلامية بنجاح فى الانتخابات الطلابية فى الجامعات وتقود الإضرابات الطلابية والمظاهرات.

وتواجه الجماعات الإسلامية مشكلات وتحديات داخلية. وعلى الرغم من أنها غالبا ماكانت قادرة على أن تحدد وتعبئ المعارضة ضد عدو أو تهديد مشترك، فإذا ما نجحت تبدأ صراعات القوة الداخلية وسرعان ما تبرز المشكلات فى تحديد وتطبيق نظام الحكم الإسلامى. وتتأثر السياسات الإسلامية، مثل السياسات العلمانية، بالتشرذم الذى ينشأ عن التفسيرات الأيديولوجية أو رؤى الإسلام، أو صراعات القوة الداخلية على الزعامة، وتأثيرات العائلة والروابط العرقية أو القبلية أو الإقليمية. بيد أنها محكومة بالمطالب النفعية والحلول الوسط فى بيئة عالمية تقوم على الاعتماد المتبادل.

والتحدى الذى يواجه الناشطين الإسلاميين اليوم هو تحد فى الأفراد، وفى الأيديولوجيا، وفى التعددية. لقد برهن الإسلام على كونه صَيحة حشد فعالة لتعبئة المعارضة ضد الحكومة كما حدث فى حالة شاه إيران، وذو الفقار على بوتو فى باكستان، وأفغانستان تحت الاحتلال السوفيتى، ومؤخرا فى تركيا والجزائر. وعلى أية حال، فإن الاختبار الحقيقى هو إقامة حكومة فعالة منتخبة ويرنامج للتغيير الاقتصادى الاجتماعى. ويستمر التحدى قائما فى وجه التنظيمات الإسلامية لكى تتخطى الشعارات والوعود الغامضة إلى البرامج السياسية والاقتصادية والاجتماعية الصلبة. إذ إنها تحتاج إلى ردم الفجوة بين المعتقدات والمؤسسات الإسلامية التقليدية والحقائق السياسية الاجتماعية فى العالم المعاصر. والإخفاقات الاقتصادية للحكومات فى السودان وإيران، وفشلها بالتالى فى أن تنتج حكومة

فعالة تحظى بتأييد واسع فى الوطن، هى التى دفعت البعض إلى الحديث عن فشل الإسلام السياسى(١٢٧).

وقد كان الإصلاح الدينى والفكرى الوجودى يتعثر ومن ثم لم يكن مرشداً وهاديا لمعظم الناشطين السياسيين والاجتماعيين الإسلاميين. وغالبا ما لم يتوافر للناشطين الإسلاميين السياسيين الوقت ولا الرغبة فى القيام بإصلاح إسلامى يقدم الأساس الفكرى للتغيير السياسى والاقتصادى الاجتماعى. بل إنهم على عكس أسلافهم، لم يعودوا على هامش المجتمع ولكنهم غالبا ما وضعوا فى مواقع تجعلهم لاعبين رئيسيين فى العملية السياسية بل والوصول إلى السلطة. وفضلا عن ذلك، فإن السلطة والشرعية الإسلامية لتفسيرهم الجديد للإسلام سوف يتطلب تأييد الجماهير الناقدة للزعماء الدينيين التقليديين.

وتواجه الحركات الإسلامية باطراد مطالب بإظهار قدرتها على حل المشكلات بفعالية، لا أن نكون مجرد ناقدين اجتماعيين، بحيث يمكنها تحويل الالتزام الأيديولوجى والشعارات إلى سياسات قوية راسخة وبرامج تستجيب للاهتمامات الوطنية والمحلية فى مختلف السياقات السياسية الاجتماعية. وينبغى أن تقوم الحركات الإسلامية بهذا العمل بطريقة تعددية بما يكفى فى مداها لأن تحوز التأييد من دائرة عريضة ومتنوعة من المؤيدين. ويتضمن هؤلاء الزملاء الناشطين، والعلمانيين، والأقليات الدينية والعرقية وكذلك أغلبية قاعدية عريضة من المسلمين الذين، يرغبون فى أن يكونوا مسلمين صالحين، ولا يريدون فى الوقت نفسه أن يروا استقرار مجتمعاتهم وحياتهم عرضة للاضطراب. ويواجه زعماء الحركات الإسلامية، شأنهم شأن حكام البلاد المسلمة، بشكل خاص تحديا فى الاعتراف بأن الاستبداد والقهر، سواء كان إسلاميا أو علمانيا، يفشل فى النهاية فى الاستجابة لحاجات الوقت وطبعه. وهم لم يقدموا الأساس الذى تقوم عليه الشرعية السياسية، والمشاركة السياسية المتزايدة، والوحدة الوطنية. ومن ثم فإن الإسلاميين يواجهون التحدى أن يظهروا أنهم أيضا يمكنهم أن يقوموا بالنقد الذاتى وأن يدينوا تلك الحركات الإسلامية والحكومات الإسلامية التى تنخرط فى القهر والإرهاب باسم الإسلام.

والأمثلة على الاستبداد الذى يكتسب شرعيته باسم الإسلام كما هو الحال فى إيران تحت حكم الخومينى، وليبيا تحت حكم القذافى، وباكستان تحت حكم ضياء الحق، والسودان تحت حكم البشير، والطالبان فى أفغانستان، وكذلك المتطرفين الناشطين فى الجماعات الراديكالية فى مصر، والضفة الغربية وغزة، وفى الجزائر تؤكد المخاوف من «تهديد أصولى أو استيلاء الأصوليين على الحكم» كما أنهم يقوضون مصداقية أولئك الذين يسعون إلى السلطة باسم الإسلام. وتأثير الأسلمة على أوضاع النساء فى كثير من البلاد، والهجمات التى يشنها الإسلاميون المتطرفون ضد الأقباط فى مصر، والتفرقة ضد البهائيين فى إيران وضد الأحمدية فى باكستان، وفرض الشريعة الإسلامية على غير المسلمين فى السودان وباكستان، كلها أمور تثير قلقا عميقا حول حقوق الأقليات فى دولة ذات توجه إسلامى. وفى أعقاب الثورة الإيرانية، أدت سياسات حكومة السودان الحالية التى تستند إلى خلفية إسلامية إلى أن يذم الكثيرون مخاطر الاستبداد الإسلامى (أكثر من العلمانى). والتمزق السياسى بين الشمال المسلم وغير المسلمين (مسيحيين ووثنيين) فى الجنوب وفرض الشريعة الإسلامية على غير المسلمين، واضطهاد الكنائس المسيحية، كلها ليست سوى عدد من القضايا المستمرة. والتناقض الحاد بين الخطاب الإصلاحى الفصيح لحسن الترابى، زعيم الجبهة الإسلامية الوطنية، عندما كان خارج السلطة، والسياسات الفعلية لحكومة السودان التى تؤيدها الجبهة تميل إلى تقويض مصداقية الزعماء والحركات الإسلامية الأخرى(*). وهى تقدم أيضا مثالا أوليا لأولئك الذين يؤكدون على أن الزعماء الإسلاميين يقولون شيئا عندما يكونون خارج السلطة ويتصرفون بطريقة مختلفة تماما عندما يتولون مقاليدها. وتبقى أسئلة خطيرة حول ما إذا كانت الحركات الإسلامية، التى تصر على حقوقها الديموقراطية وحق تقرير المصير باعتبارها من حقوق الإنسان الأساسية، ستعطى هذه الحقوق نفسها لجميع المواطنين إذا ما تولت السلطة أم لا.

(*) كان هذا قبل الطلاق السياسى بين نظام البشير الحاكم فى السودان وحسن الترابى والذى انتهى بإبعاد الترابى من دوائر السلطة ثم اعتقاله فيما يشبه الإنقلاب. (المترجم)

الإسلام وسياسة الولايات المتحدة الأمريكية :

كانت التسعينيات اختبارا لقدرة المحللين السياسيين وصانعي السياسة على التمييز بين الحركات الإسلامية التي تشكل تهديدا وتلك التي تمثل محاولات شرعية أصيلة للإصلاح وإعادة توجيه مجتمعاتها. وبنفس القدر من الأهمية، فإنها تثير تساؤلات حول قدرة صانعي السياسة على التمييز بين أهداف السياسة الخارجية قصيرة المدى والمصالح بعيدة المدى، وبين الخوف من تهديد إسلامي مثل الكتلة الصماء وحقيقته التي تتسم بالتنوع والاختلاف. وعلى الرغم من أن الأغلبية الواسعة للمنظمات الإسلامية تسعى إلى العمل من داخل النظام، فإن التنظيمات المقاتلة الراديكالية التي تحبذ العنف وسيلة للاستيلاء على السلطة وتأسيس دولة إسلامية مستمرة في الوجود. وهناك عدد من المنظمات الإسلامية تحمل أسماء مثل الجهاد، والجماعة الإسلامية، وحزب الله، والناجون من النار، وجيش الله، وجبهة التحرير الإسلامية، وفيلق الانتقام التركي، مستمرة في اللجوء إلى العنف والإرهاب.

وينبغي الاعتراف بأن الاستقرار بعيد المدى للحكومات والمجتمعات في المنطقة وكذلك صورة ومصداقية الولايات المتحدة سيتم اختبارها في السنوات العشر القادمة من خلال (١) قدرة الحكام المسلمين على الاستجابة للأصوات الديمقراطية الداعية إلى التغيير بغرس ثقافة سياسية وقيم ومؤسسات ثقافية تطور قدراً أكبر من المشاركة السياسية وتقوى المجتمع المدني (٢) وقدرة صانعي السياسة الغربيين على اتخاذ منظور مقارن يعترف ويستجيب بطرق مختلفة للأشكال المتعددة للإسلام السياسي.

لقد حكمت الثورة الإيرانية الكثير من سياسات الشرق الأوسط والمفاهيم الغربية عن العالم المسلم خلال الثمانينيات والتسعينيات. وقد برهنت هذه السنوات العشر على أنها عقد من التحالفات والانحيازات الجديدة التي تحدث فيها حركات إسلامية كثيرة مجتمعاتها وتحدث الغرب على حين استمرت أقلية راديكالية عنيفة في تهديدها المباشر للدولة والمجتمع. والمذبحة التي جرت على السائحين في الأقصر بمصر، وإلقاء القنابل وموت الموظفين الأمريكيين في السعودية، والمجزرة التي نجمت عن تفجير السفارتين الأمريكيتين في كينيا وتنزانيا، كلها كانت من عوامل

التذكرة العبوس بالتهديد الذى يشكله المتطرفون وحربهم العالمية ضد الغرب. وهاجمت صواريخ كروز الأمريكية القواعد التى يشتبه أن الإرهابيين يتدربون فيها، ومواقع يدعمها أسامة بن لادن، مما زاد فى توقع الصراع المستقبلى بين الإرهاب الدولى والغرب فى القرن الحادى والعشرين.

والإسلام المعاصر يشكل تحديا أكثر منه تهديدا. إذ إنه يتحدى الغرب أن يعرف وأن يفهم تنوع التجربة الإسلامية. كما أنه يتحدى الحكومات المسلمة أن تكون أكثر استجابة للمطالب الشعبية بالتحرر السياسى والمزيد من المشاركة الشعبية، وأن تتسامح بدلا من أن تقهر حركات المقاومة غير العنيفة، وأن تبنى مؤسسات ديموقراطية يعول عليها، على حين تحتوى التطرف والإرهاب العنيف.

ويزيد التأييد الأمريكى والأوروبى للأنظمة القهرية من نزعة العداء للغرب ومن نزعة العداء لأمريكا، على نحو ما بينت الأحداث فى حالة شاه إيران، ولبنان، ومصر، والجزائر والضفة الغربية وغزة. إذ إن عاطفة قوية مشحونة بالعداء ضد الغرب، وضد الأمريكيين خاصة، موجودة بين الكثيرين من المعتدلين والراديكاليين على السواء، وبين العلمانيين والإسلاميين كذلك. وهى تبدو واضحة فى اتجاه لاعتبار الولايات المتحدة الأمريكية معادية للإسلام وأنها منحازة انحيازا أعمى لإسرائيل، ولإلقاء اللوم على الغرب ونفوذه السياسى والاقتصادى والثقافى والاجتماعى، فى الشرور التى حاقت بالمجتمعات المسلمة. وفى الوقت نفسه، فإن مساواة «الخومينية» «بالإسلام» و«الراديكالية العنيفة» بكتلة صماء «أصولية» ينتج عنها افتراض أن الحركات الإسلامية معادية للغرب بالطبيعة أو ببنائها الداخلى. وهذا يحول الانتباه عن أسباب نزعة العداء لأمريكا أو الراديكالية. فالحركات غالبا ما يكون دافعها هو الاعتراض على سياسات غربية بعينها وتصرفها غربية محددة وليس بدافع من العداء الحضارى. فالاختلافات بين المجتمعات المسلمة والمجتمعات الغربية (كما هى بين الدول الوطنية) يمكن شرحها بأفضل طريقة من خلال المصالح السياسية والاقتصادية الاجتماعية، والثقافية المتنافسة بدلا من شرحها فى ضوء صدام الحضارات. فالوجود والسياسة الأمريكية، وليس الحقد والكراهية النوعية للأمريكيين، غالبا ما يكون هو القوة الدافعة وراء الأعمال التى تتم ضد الحكومة الأمريكية، والأعمال والمصالح

العسكرية الأمريكية. ويمكن خدمة المصالح الأمريكية على أفضل وجه من خلال سياسات تسير على الخط الرفيع الفاصل بين التعاون الانتقائى الحذر مع الحلفاء فى العالم المسلم وتوازنه بالاتصال بالسياسيين البدلاء وحركات المعارضة، والأهم من ذلك، انتهاج سياسة متسقة إزاء حقوق الإنسان، بما فى ذلك حق المواطنين فى تحديد مستقبلهم.

كان افتراض أن خلط الدين بالسياسة يؤدى بالضرورة وبالحتم إلى التعصب والتطرف كان عاملا رئيسيا فى استنتاج أن الإسلام والديموقراطية لا يمكن أن يتوافقا. والإخفاق فى التفرقة بين الحركات الإسلامية - بين تلك الحركات المعتدلة (أى غير العنيفة والمستعدة للمشاركة من داخل النظام) وتلك الحركات العنيفة والثورية - تبسيط مُخل وعقيم. فالحركات أو الأحزاب الإسلامية التى تشارك فى النظام، وتشارك فىَ النشاط الاجتماعى والسياسى، لا تهدد بالضرورة النظام السياسى هكذا، ولكنها يمكن أن تكون خطراً فى عيون الحكام المستبدين والنخب السياسية عندما يقدم الإسلاميون بديلا سياسيا جذابا. ولا تساوى حكومة الولايات المتحدة الأمريكية (وكذلك وسائل الإعلام) بين أفعال زعماء اليهود أو المسيحيين المتطرفين أو جماعاتهم المتطرفة باليهودية والمسيحية. وسواء كان الأمر يتعلق بتفجير مراكز وعيادات الإجهاض، أو مذبحة جرت على المسلمين أثناء الصلاة فى جامع مدينة الخليل بفلسطين، أو سياسة الصرب (المسيحيين) فى الإبادة العرقية فى البوسنة، نجد أن هناك خطًا حاداً يفرّق بين العقائد الدينية والمتطرفين الذين يستغلون الدين بلا سند من الشرعية لتبرير أفعالهم.

ولم تقم حكومة الولايات المتحدة الأمريكية بالمثل بإدانة، أو اعتبار، خلط الدين بالسياسة فى جنوب إفريقيا وإسرائيل وبولندا وشرق أوروبا أو أمريكا اللاتينية، تهديدا بالضرورة. وغالبا ما يغيب التناول العادل المقارن فى التمييز عندما يكون الحال متعلقا بالإسلام. إذ إن ربط كلينتون بين القذافى والإرهاب الليبى وبين الحركة الأصولية الإسلامية على امتداد العالم عندما أعلن عن قصف الولايات المتحدة لليبيا، أكد ما يراه الكثيرون تعاملا أمريكيا جامدا معاديا للإسلام فى معاملة العالم المسلم. وخطاب كويل نائب الرئيس فى حفل التخرج سنة ١٩٩٩ فى الأكاديمية البحرية، الذى ربط فيه بين النازية والأصولية الإسلامية الراديكالية، قد كشف عن موقف مشابه يشى بالجهل.

ومنظور «خطر إسلامى» جامد غالبا ما يحرك الولايات المتحدة الأمريكية لتأييد الأنظمة القمعية فى العالم المسلم، ومن ثم تؤدى إلى تحقيق النبوءة بنفسها. فالحكومات التى تحبط عملية المشاركة بإلغاء الإنتخابات أو بقمع الحركات الإسلامية الجماهيرية التى تبرهن على كفاءتها فى الإنتخابات، كما حدث فى تونس والجزائر ومصر وتركيا تشجع أو تخاطر بتحويل الحركات المعتدلة إلى حركات راديكالية وظهور أشكال جديدة من التشدد والتطرف. وعلى أقل تقدير، فإنهم يثبتون الاعتقاد بأن الولايات المتحدة لها معيار مزدوج فى تطويرها وحمايتها الديموقراطية وحقوق الإنسان.

إن تاريخ تجارب العرب وغير العرب، ولا سيما الإخوان المسلمين فى مصر والجماعة الإسلامية فى باكستان، يحمل الكثير من المعلومات فيما يخص الربط بين قمع الدولة والراديكالية. إذ إن قمع جمال عبدالناصر الإخوان المسلمين، ودوامة عنف الدولة والعنف المضاد من جانب الإخوان المسلمين، قد أفرز أشد التفسيرات الأيديولوجية نضالية على يد سيد قطب وبروز جناح راديكالى داخل جماعة الإخوان المسلمين. كما أن قهر الإخوان فى الستينيات أدى بالكثيرين إلى استنتاج أنه تم استئصالهم تماما. والحقيقة أن تجربة السجن والقهر أدت بعد أكثر من عشر سنوات إلى تكوين جماعات منشقة متطرفة عنيفة مثل التكفير والهجرة وجماعة الجهاد، وإلى اغتيال أنور السادات، والفصائل التى أفرخوها اليوم.

وعلى العكس، فإن الحركات الإسلامية مثل الجماعة الإسلامية فى باكستان (أو حركة الشباب الإندونيسى وABIM فى ماليزيا) استطاعات أن تعمل من داخل النظام. وصار للجماعة الإسلامية تأثير سياسى، وشاركت فى الانتخابات، ولم تلجأ إلى العنف أبدا، كما أنها لم تشكل تهديدا ثوريا على الإطلاق. إذ إن نظاما سياسيا أكثر انفتاحا فى باكستان، كما فى ماليزيا، قد ساعد أحزاب المعارضة، بما فيها عدد من الأحزاب والمنظمات الإسلامية، على أن تعمل من داخل النظام السياسى. وعلى الرغم من أن الجماعة الإسلامية، مثل غيرها من التنظيمات الإسلامية والزعماء الإسلاميين فى باكستان وماليزيا، شاركت عموما من داخل النظام، فإن التعددية السياسية حالت بينها وبين احتكار دور المعارضة السياسية أو الدينية. فقد تم إدخالها فى الحكومة كما عملت فى المعارضة، ولكنها لم تكن أبدا

قادرة على التحكم فى السياسة الإنتخابية. وفى الوقت نفسه، فإن تجربتها كحزب سياسى قد أجبرتها على أن تصير أكثر مرونة ونفعية، وهى سياسة أثبتت أنها مفيدة ولكنها أيضا تقسيمية من الناحية التنظيمية.

وتقدم الجزائر مثالا عصريا على قهر الدولة وما ينتج عنه من استقطاب وراديكالية فى المجتمع. إذ إن تجربة عنف النظام، والسجن، والتعذيب ساقت الكثيرين إلى الإنسحاب من المشاركة فى العملية السياسية، مقتنعين بأن القوة أو العنف هى الملاذ الوحيد فى مواجهة نظام قمعى. وفى مصر، رد محمد الهضيبى، زعيم الإخوان المسلمين، على حكومة مبارك عندما شوشت على التفرقة بين الجماعة الإسلامية الراديكالية وعاملت الإخوان المسلمين بخشونة، محذرا من أنه **«إذا كان مؤيدونا يعتقدون أننا لا نتقدم فى قضايانا، وإذا نالهم الإحباط من هذه النكسات، فإن بعضهم قد يتحول إلى التشدد»**(١٢٨). وردد فهمى هويدى صدى هذه الرسالة، وهو صحفى مصرى بارز ذو توجه إسلامى (ولكنه ليس عضوا فى جماعة الإخوان المسلمين)، عندما حذر من أن هجمة الحكومة ضد قيادة الإخوان سوف تقود الجيل الأصغر إلى العمل الراديكالى فى مواجهة الظلم الاجتماعى(١٢٩). إذ إن جماعات متطرفة جديدة سيتم تفريخها عندما تثور دوامة من عنف الدولة والعنف المضاد من جانب الإسلاميين الراديكاليين لتستقطب المجتمع وتمزقه. والمواطنون مجبرون على الاختيار بين الحكومات التى يتزايد استبدادها و«تهديد أصولى راديكالى» على حين تختفى أرض الوسط فى عالم يكون فيه المرء إما «معنا أو ضدنا». ولم تعد الحكومات (كما هو الحال فى الجزائر وتونس ومصر وتركيا) تميز بين الجراحة الجذرية لمواجهة أو استئصال الثوريين أصحاب العنف وبين المواءمة مع المعارضة غير العنيفة وإنما تضع الكل سويا فى حزمة واحدة، بزعم أن هناك تهديدا أصوليا ذا قاعدة عريضة. والنتيجة كما هو الحال فى الجزائر، يمكن أن تكون معركة بين دولة متشددة مستبدة ومعارضة إسلامية متشددة وعنيفة بالقدر نفسه يصير فيها أغلبية مواطنى الدولة هم الضحايا. والقمع العشوائى الذى مارسته الحكومة الجزائرية ضد الإسلاميين قد نافسته الميليشيات الإسلامية المتشددة، مثل الجماعة الإسلامية المسلحة بأفعالها العنيفة ضد المفكرين والصحفيين والنساء اللاتى يفشلن فى الوفاء بالمقاييس الإسلامية التى صاغوها بأنفسهم.

وصمت الولايات المتحدة والغرب الرسمى ودعمها الاقتصادى والسياسى والعسكرى لمثل هذه الأنظمة يُفسَّر باعتباره تآمراً وعلامة على المعيار المزدوج للغرب فى تطبيق الديموقراطية. فالأنظمة القمعية وانتهاك حقوق الإنسان، مع سياسة غربية راضخة تجاه مثل هذه الأفعال، يمكن أن تخلق ظروفا تؤدى إلى المواجهة السياسية والعنف. إذ إنها تساعد الحكومات فى العالم المسلم وبعض صانعى السياسة الغربيين لكى يدعموا ظاهريا حججهم ونبوءتهم المسبقة بأن الحركات الإسلامية عنيفة بتركيبها وضد الاعتدال وتمثل تهديدا للاستقرار الوطنى والإقليمى.

وعلى العكس مما نصح به البعض، فإنه لا ينبغى على الولايات المتحدة، مبدئيا، أن تعترض على تطبيق الشريعة الإسلامية أو دخول النشطاء الإسلاميين فى الحكومة(١٣٠). ويجب تقييم السياسيين الإسلاميين والجماعات الإسلامية بنفس المعايير التى تطبق على غيرهم من الزعماء المحتملين أو الأحزاب المعارضة. وعلى الرغم من أن بعضهم رافضون، فإن الكثيرين من الزعماء أو الحكومات ذات التوجه الإسلامى سوف يكونون ناقدين وانتقائيين فى علاقاتهم مع الولايات المتحدة. وعلى أية حال، فإنهم عموما سوف يعملون على قاعدة من المصالح الوطنية وسوف يظهرون قدراً من المرونة تعكس قبولهم لحقائق العالم الذى يعيش على الاعتماد المتبادل. ويجب على الولايات المتحدة الأمريكية أن تكون مستعدة لأن تُظهر بالقول والفعل إيمانها بأن حق تقرير المصير والحكومة المنتخبة يتضمن قبول دولة إسلامية التوجه ومجتمعا إسلاميا طالما أنه يعكس الإرادة الشعبية ولا يهدد مصالح الولايات المتحدة بصورة مباشرة.

وبينما تتنافس البلاد المسلمة مثل تركيا وإيران وباكستان والعربية السعودية من أجل النفوذ الثقافى والسياسى فى الدول البازغة فى جمهوريات وسط آسيا المسلمة، فإن الغرب عموما، والولايات المتحدة بشكل خاص، سوف يكون بحاجة إلى موازنة استعداده العلمانى وبالتالى تفضيله الواضح والظاهر لتطوير «الإسلام العلمانى» فى تركيا، وهى صورة علمانية كشفت تهافتها الانتخابات البلدية والبرلمانية، التى فاز فيها حزب الرفاه الإسلامى وبرز قوة سياسية رئيسة. ففى الانتخابات البلدية اكتسح الإسلاميون الانتخابات البلدية المحلية وعينوا العُمد

فى إستنبول وأنقرة عاصمة دولة أتاتورك العلمانية. ومن ثم تولى نجم الدين أربكان منصب رئيس وزراء تركيا سنة ١٩٩٦م، وكانت استجابة أوروبا والولايات المتحدة لاستقالته تحت تأثير نفوذ المؤسسة العسكرية التركية، والتى تلاها حل حزب الرفاه، قد أدت إلى جعل العلاقات التركية ـ الغربية أكثر حساسية. فعلى الرغم من أن الولايات المتحدة وحلفاءها الأوروبيين قد يرغبون فى تقوية الحكومة التركية، فإنهم لا يستطيعون أن يظهروا بمظهر من يطور «نوعا» مخصوصا من الإسلام، وهى حركة يمكن أن تؤدى إلى وصم النموذج العلمانى التركى بأنه ليس سوى شكل آخر من أشكال «الإسلام الأمريكى».

وينبغى على الولايات المتحدة أن تتجنب الظهور بمظهر من يتدخل فى برامج الأسلمة التى بدأتها الدولة، أو من يعارض نشاطات المنظمات الإسلامية التى لاتشكل تهديدا لها.

ويجب تنفيذ السياسة الأمريكية، باختصار، فى السياق الذى يتم فيه الاعتراف بالفروق الأيديولوجية بين الغرب والإسلام، وبقدر الإمكان، قبول هذا الاختلاف أو التسامح إزاءه على الأقل. لقد لاحظ أمير ويلز فى خطاب رئيسى عن «الإسلام والغرب» أن **«الغالبية العظمى من المسلمين، على الرغم من تقواهم وتدينهم الشخصى، معتدلون فى سياستهم... وهو ما يربط عالمينا سويا بروابط أقوى كثيراً من العوامل التى تفرّق بيننا»**[١٣١] وكبار موظفى الخارجية الأمريكية مثل إدوارد چيريچيان، مساعد وزير الخارجية لشئون الشرق الأدنى أثناء إدارة بوش، وروبرت هـ. بليترو، مساعد وزير الخارجية لشئون الشرق الأدنى أثناء رئاسة كلينتون، قدموا إسهامات مهمة. إذ أكد چيريچيان على أن الولايات المتحدة لا تعتبر الإسلام أو الحركات الإسلامية عدوا لها. بل إنها تعترف بحق المنظمات فى المشاركة فى العملية السياسية، بشرط ألا تستغل الانتخابات الديموقراطية للاستيلاء على السلطة، بمعنى، أنها تأتى إلى السلطة مدفوعة بالإيمان بمبدأ «رجل واحد، صوت واحد، زمن واحد»[١٣٢] أما روبرت بلليترو فقد لاحظ أن **«صورة الإسلام فى ذهن قارئ الصحف العادى هى فى الغالب صورة عن حركة ثابتة معادية للغرب ومستعدة لاستخدام العنف والإرهاب للوصول إلى غاياتها»** وعلى العكس، لاحظ

أن «هناك عـددا كـبيـرا من الجـماعـات المسلمـة الشـرعـية المسـئولة ذات الأهداف السياسية. وعلى أية حال، هناك أيضا إسـلاميون يعملون خارج القانون... {وأولئك} الذين يتبنون العنف لتحقيق أهدافهم يـسمون بحق المتطرفين، والمتطرفون فى الشرق الأوسط، كما فى أى مكان آخر، يمكن أن يكـونوا علمانيين أو دينيين»(١٣٣) ، وقد اعترف بلليترو بأن بعض الجماعات الإسلامية تشارك من داخل النظام فى بلادها على حين يستخدم البعض الآخر العنف ضد الحكومات القائمة وضد مواطنيهم. ولاحظ مثل سلفه إدوارد چريچيان أن «الشكوك تساورنا حول أولئك الذين سوف يسـتخدمون العمليـة الديموقراطيـة للوصول إلى السلطة فقط لتـدمير العـملية لكى يمسكوا بزمام السلطة والسيطرة السياسية»(١٣٤).

وتعكس سياسة الولايات المتحدة تجاه الجزائر الخيارات الصعبة والتناقض الذى يقع فيه صانعو السياسة. إذ إن تصريح چريچيان عن سياسته تعرض للاختبار بعد وقت قصير عندما تدخل العسكريون الجزائريون، وتم إلغاء الانتخـابات، وقـمع جبهة الإنقاذ الإسلامية. وبقيت الولايات المتحدة الأمريكية، مثل معظم الحكومات الغربية، غارقة فى الصمت. وإذا كان صُنَّاع السياسة الأمريكيون طوال سنوات حكم ريجان وبوش مـهـمومين أساسًا بتـصدير إيران الثـورة، فـإنهم لـم يكونوا يتوقعون ومن ثم لم يكونوا جاهزين لمواجهة احتمال قيام حكومة إسلامية منتخبة. ومع هذا، فـمع مـرور الوقت تدهـور الموقف فى الجـزائر، وطورت إدارة كـلينتـون سياسة أكثر إتساقا بشكل ظاهر. وفى تقريره الذى يحمل عنوان «الإسلام وسياسة الولايات المتحدة» أخبر بلليترو على أن الولايات المتحدة الأمريكية ملتزمة بتطوير مؤسسات ديموقراطية وواصل ملاحظته بأن «آراءنا عن الجزائر، التى هى فى معمعة بعث إسـلامى، تقدم مـثالا حـيـا على سيـاستنا وممـارستنا. إذ إن حكومـة الولايات المتحـدة اعتـقدت لزمن طويل وأكـدت بشكل متكرر للزعـماء الجـزائريين فى أعلى مستوى أن هنـاك حاجة مـاسة لحـوار سيـاسى حقـيقى... وإلى رسـم مسار جـديد وديموقراطى للجـزائر. ونحن نتفق مع الأحزاب الجزائرية الكبـرى، التى تصر على أن هذه العملية يجب أن تشتمل على مشاركـة سياسية أوسع بحيث تضم كل القوى السـيـاسـيـة فى البـلاد، بما فـى ذلك الزعـمــاء الإسـلامـيـين الذين يرفـضـون الإرهاب»(١٣٥). ومن سوء الحظ أن هذا التعـاطف غير موجود فى سياسة الولايات

المتحدة الأمريكية تجاه تونس . إذ إن حكومة تونس استخدمت القمع لتحجيم حزب النهضة ، وعلى نحو ما شهد بلليترو فى شهادة أمام الكونجرس «إن الرئيس بن على قد أعيد انتخابه لمدة أخرى طولها خمس سنوات، وحصل على ٩٩,٩١ بالمائة من الأصوات فيما اعتبره الكثيرون نتيجة تم تحديدها من قبل بواسطة الرئيس. وقد كتب المراقبون السياسيون فى الموقع عن حوادث من النشاطات الإنتخابية الخاطئة مثل إزالة الحاجز فى بعض المواقع الإنتخابية. وتم حبس اثنين من مرشحى الرئاسة لفترة من الوقت ثم أطلق سراحهما فيما بعد»(١٣٦) .

كلينتون والإسلام والحرب ضد الإرهاب العالمى :

فى ٧ أغسطس سنة ١٩٩٨ تم تفجير سفارتى الولايات المتحدة فى كينيا وتنزانيا ، مما أدى إلى قتل ٢٦٣ شخصا وجرح أكثر من خمسة آلاف ، مما أعاد إلى الأذهان مرة أخرى صورة الإرهاب العالمى . ومرة أخرى شهد المجتمع الدولى الهامش المتطرف من الإسلام السياسى . وكان العنوان الرئيسى فى «الواشنطن بوست» «شبكة إسلامية عالمية: متعهد الإرهاب يوحد الجماعات ماليا وسياسيا»(١٣٧) .

وفى ٢٧ أغسطس هاجمت الولايات المتحدة الأمريكية ما زعمت أنه مواقع لتدريب ميليشيات الإرهاب تابعة لأسامة بن لادن فى السودان وأفغانستان ردا على تهديد الإرهاب العالمى وتسديد ضربة وقائية ضد قواعده . وكانت استجابة الولايات المتحدة بمثابة علامة على بداية مرحلة جديدة فى الحرب ضد الإرهاب ركزت آنذاك على الإرهابيين الذين لا يتبعون دولة ما ، وركزت بشكل خاص على فرد بعينه متهم بدعم شبكة من المنظمات الإرهابية .

لقد لعبت الميليشيات دورا مهما فى سياسات المسلمين فى كثير من البلاد . وعلى الرغم من أن بعضها مرتبط بمنظمات تسعى إلى إسقاط الحكومات بواسطة العنف ، فإن البعض الآخر مرتبط بمنظمات تعمل من داخل مجتمعاتها . فالجماعة الإسلامية المسلحة فى ا لجزائر ، والجماعة الإسلامية وجماعة الجهاد الإسلامى فى مصر أمثلة واضحة على الثوريين الذين يتبنون العنف . أما حزب الله فى لبنان وحركة حماس فى فلسطين اليوم فإنها تعمل داخل المجتمع كما تشتبك فى النضال المسلح .

والطالبان ميليشيا شقت طريقها إلى حكم أفغانستان بالحرب. إن تكوين هذه المنظمات ووجودها وتاريخها، يعكس مدى تعقيدها والقضايا التى يرفعها وجود هذه المنظمات وسجل مسيرتها. وإذا كان البعض سوف يرفضها ببساطة، وبلا تبصر، أو حتى بلا عقل، باعتبارها منظمات معادية لأمريكا، أو مشتبكة فى حرب ضد الغرب، فإن الحقيقة أشد تعقيدا من هذا بكثير. إذ إن أصولها، وأيديولوجيتها، وتطورها، وأساليبها، وجدول أعمالها، على الرغم من إسباغ الشرعية الدينية عليها، هى فى الغالب نتاج لعوامل سياسية واقتصادية وكذلك لرؤية دينية - أيديولوجية. وتماما مثلما كان حزب الله استجابة لغزو إسرائيل لبنان، مستلهما إيران الثورية بقيادة الخومينى ومؤيدا منها، فإن الطالبان فى أفغانستان كانوا نتاجا لحركة المجاهدين المقاومة للغزو السوفيتى والمؤيدة من الولايات المتحدة، والفوضى والحرب فيما بين القبائل التى أعقبت ذلك. أما حركة حماس فكانت استجابة مباشرة للانتفاضة الفلسطينية ضد الاحتلال الإسرائيلى.

وفيما يعتبر أوضح تصريح رئاسى عن الإسلام والإرهاب، فإن الرئيس كلينتون وهو يعلن عن الضربات الجوية، خرج عن مساره ليميز بين الإسلام والإرهاب، بين عقيدة المسلمين والتشويش الذى يسببه أولئك الذين يرتكبون أعمال الإرهاب باسم الإسلام. وعلى أية حال، فإن النقطة الحرجة ستكون هى العلاقة بين تصريح سياسى والأعمال المحددة التى تقوم بها الولايات المتحدة. وعلى الرغم من أن منظمات مسلمة أمريكية كثيرة وغيرها استحسنت تمييز كلينتون بين الإسلام والإرهاب، فإنها أيضا عبرت عن اهتمامهم بأن لا يكون هذا إطارا لدعوة لا يمكن تبريرها بالقانون الدولى للقيام بضربات وقائية داخل حدود الدول ذات السيادة. وكان الاهتمام مستمرا بقصف مصنع أدوية الشفاء فى الخرطوم بالسودان. وزعمت حكومة الولايات المتحدة الأمريكية أن لديها دليلا قويا على أن هذا المصنع ينتج أسلحة كيميائية؛ واحتج السودانيون بأن المصنع ينتج ٩٠ بالمائة من الأدوية التى يحتاجها السودان بشدة. وفى أعقاب ذلك دعا السودان الأمم المتحدة إلى أن ترسل فريق تفتيش. أما الدبلوماسيون والصحفيون الغربيون فى الخرطوم والذين فتشوا الموقع فلم يستطيعوا العثور على أى دليل حقيقى على أن المصنع كان ينتج أية كيماويات خطرة، وسرعان ما اعترف المتحدث باسم الولايات المتحدة بأنهم بنوا استنتاجهم على أساس من تقرير غير كاف من أجهزة المخابرات.

وكما رأينا، شهدت السياسات الإسلامية فى التسعينيات سلسلة من الهجمات والتفجيرات وحوادث الاغتيال فى الداخل وعلى المستوى العالمى. فالسائحون فى الأقصر بمصر، وآلاف الأشخاص فى الجزائر تم ذبحهم، كما هُوجمت القوات العسكرية الأمريكية فى الرياض والظهران بالمملكة العربية السعودية، فضلا عن أن السفارتين الأمريكيتين فى كينيا وتنزانيا تم تفجيرهما. ومثل هذه الأفعال، بالنسبة لكثيرين من موظفى حكومة الولايات المتحدة الأمريكية، كانت تجسيدا لحرب إرهاب عالمية يشنها المناضلون الإسلاميون، خاصة ضد الولايات المتحدة الأمريكية ومصالحها. وصار الرمز الرئيسى لتلك الحرب هو أسامة بن لادن. وهو مليونير سعودى ساد الاعتقاد زمنا طويلا بأنه «الأب الروحى» للإرهاب العالمى، وهو رجل وصمه الكثيرون بأنه «مقاول الإرهاب» بسبب دعمه الجماعات والميليشيات الراديكالية(١٣٨). وهو بالنسبة للبعض يمثل مجاهدا حقيقيا، محاربا فى سبيل الحرية؛ وبالنسبة للبعض الآخر فهو يشكل خطرا يدعم شبكة من الإرهابيين العالميين. وأسامة بن لادن، مثل حماس حزب الله، له معجبون كما أن له من يدينونه. إذ إن الوجوه الكثيرة لقادة الميليشيات وللميليشيات تكشف عن الأسباب وعن البرهان الذى يؤيد كلا من صورتها وشخصيتها ووجودها على السواء.

وأسامة بن لادن، الذى يبدو مؤمنا ذا تعليم جيد، هو ابن ثرى لعائلة ثرية قد رحل لمحاربة السوفييت فى أفغانستان، فى نضال جعله حليفا فى قضية تؤيدها الولايات المتحدة الأمريكية، والمملكة العربية السعودية، وباكستان، وغيرهم كُثُر. وسرعان ما صار نقطة محورية بالنسبة لكثيرين من «الأفغان العرب» أولئك الذين جاءوا أيضا من العالم العربى للمشاركة فى الجهاد. وبعد الحرب عاد إلى المملكة العربية السعودية. وعلى أية حال، فإن اعتراضاته القوية على حرب الخليج ١٩٩١م، وعلى الوجود العسكرى الأمريكى فى العربية السعودية جعله يصطدم بحكومته. فقد وجه انتقادات مريرة إلى آل سعود لسماحهم بالوجود العسكرى لقوات أجنبية غير مسلمة فى وطن أهم موقعين مقدسين وصار أكثر نشاطا فى القضايا الإسلامية فى العالم الإسلامى كله. وفى سنة ١٩٩٦ طلب السودان منه أن يرحل استجابة للتهم الأمريكية بأن أسامة بن لادن يستخدم السودان قاعدة فى أعماله الإرهابية العالمية وحينئذ عاد إلى أفغانستان.

ويعتبر أسامة بن لادن فى نظر الولايات المتحدة مؤسسا رئيسيا لجماعات الإرهاب. ويحوم حوله الشك بأنه موّل الجماعات التى تورطت فى تفجير مركز التجارة العالمى، والقتال النارى الذى جرى فى الصومال سنة ١٩٩٣ وخلف ثمانية عشر قتيلا من الأمريكيين، وحوادث التفجيرات فى الرياض سنة ١٩٩٥ وأبراج الخُبَر فى الظهران سنة ١٩٩٦ (وقد أنكر هو كليهما)، وقتل ثمانية وخمسين سائحا فى الأقصر بمصر سنة ١٩٩٧، فضلا عن التفجيرات فى تنزانيا وكينيا. وقد اعترف بمشاركته فى الهجمات بالصومال، وعبر عن إعجابه (على الرغم من إنكاره التورط فقد أسماهم «أبطالا») بالتفجيرات فى الرياض والظهران، وهدد بشن هجمات ضد الأمريكيين الذين يبقون على التراب السعودى، ووعد بالرد عالميا على هجمات صواريخ كروز[١٣٩]. وفى فبراير ١٩٩٨ أعلن تكوين تحالف عالمى بين جماعات المتطرفين، هو الجبهة الإسلامية للجهاد ضد اليهود والصليبيين.

كانت رسالة أسامة بن لادن وقضاياه تتناغم مع مشاعر الكثيرين فى العالم العربى والعالم الإسلامى. وفى انتقاد حاد لسياسة الولايات المتحدة الأمريكية الخارجية تجاه العالم الإسلامى، أدان دعمها «المنحاز» لإسرائيل، التى يؤمن أنها المسئولة عن فشل عملية السلام، ورفضها إدانة قصف إسرائيل المدنيين فى قانا، بلبنان سنة ١٩٩١، وإصرار الولايات المتحدة الأمريكية على استمرار فرض العقوبات على العراق، التى نتج عنها وفاة مئات الألوف من المدنيين، ولا سيما الأطفال. كما أنه يرفض بدرجة مساوية «الحملات الصليبية» الجديدة فى الخليج ولاسيما الوجود الأمريكى (عسكريا واقتصاديا) المكثف وتورط المملكة العربية السعودية. وأضاف إلى هذا قضايا جماهيرية أخرى مثل البوسنة وكوسوفو والشيشان وكشمير.

والتركيز على أسامة بن لادن يحمل مخاطر الإحاطة بمصدر واحد من مصادر الإرهاب إلى درجة مركزية، والتشويش على تعدد كل من المصادر العالمية (إرهاب دولة، وإرهاب لا ترعاه الدولة، إسلامى وغير إسلامى) للإرهاب وأهمية شخص واحد أيضا. وهذا التركيز يحمل أيضا خطر تحويل دفاع أمريكا الثابت عن الديموقراطية والحملة الصليبية ضد الإرهاب العالمى إلى حادثة يمكن أن تحول أسامة بن لادن من عقل يخطط للإرهاب إلى بطل معبود فى أجزاء كثيرة من العالم

المسلم. إذ إن أعضاء المجتمع الدولى، بما فيهم الدبلوماسيون الأوروبيون ورجال الأعمال ممن لهم اتصال مباشر مع مصنع الشفاء، أنكروا مزاعم الولايات المتحدة. واعترف أعضاء فى إدارة كلينتون بأنه لم يكن هناك دليل يربط مباشرة بين أسامة بن لادن ومصنع الشفاء فى الخرطوم، أو أنه يصنع شيئا سوى الأدوية (بدلا من كونه «مصنعا سريا للأسلحة الكيميائية» كما كانت التهمة أساسا). وإذا ما أخذنا فى اعتبارنا اهتمام أسامة بن لادن بالقضايا الجماهيرية، فإن الحاجة إلى تقديم أدلة قوية على العلاقة بين أسامة بن لادن وأعمال الإرهاب تصبح أكثر من ضرورية. وعلى الرغم من أن مثل هذه الأدلة لن تجرده من اعتباره بالضرورة فى عيون رفاقه المتطرفين، فإنها سوف تدمر مصداقيته بشكل أوسع فى العالم الإسلامى، كما أنها توفر الأرضية لسياسة أكثر عدوانية للقبض عليه أو لتدمير شبكته ومعسكرات التدريب التابعة له. وبدونها تضع الولايات المتحدة الأمريكية نفسها فى وضع صعب يجعلها تشن ضربات وقائية وتنتهك القانون الدولى وحدود السيادة الوطنية. وقد تم القيام بالعمل دونما تنسيق مع المجتمع الدولى، لا الأمم المتحدة ولا حلفائها الأوروبيين. وبدون أن تقدم الولايات المتحدة الدليل لتبرير أعمالها، تصبح عرضة الاتهامات بغطرسة القوة العظمى أو ما هو أسوأ، بأنها دولة إرهاب، أو أنها تتصرف كدولة متوحشة.

العنف والثورة والإرهاب قضايا صعبة ومثيرة للجدل بشكل خاص. فعلى الرغم من أن أسامة بن لادن والذين معه، أو الذين عبَّر عن إعجابه بهم، يمثل صورة واضحة لأعمال العنف والإرهاب، فإن كثيرين آخرين ليسوا كذلك. إذ إن التمييز بين الاستخدام المشروع وغير المشروع للقوة، بين المعتدلين والمتطرفين، بين الحركات الجماهيرية والإرهابيين، أمر صعب فهناك أناس قلائل، أيا كان سجلهم الفعلى، يصورون أنفسهم فى صورة من يمارسون القهر والاستغلال. وهم يحفظون هذه الأحكام للآخرين. ويعتبر الكثيرون من المسيحيين واليهود أن تراثهم ملتزم بالسلام والعدالة الاجتماعية ولكنهم يسارعون فى الاعتقاد بأن تراثا آخر وشعوبا أخرى (مثل الإسلام والمسلمين) أكثر عسكرية. فحروبنا دفاعية وليست عدوانية، فهى «حروب عادلة» ضد المعتدين. أما «حروبهم» فتسير على نهج تراث الحرب المقدسة. واستخدام العنف، والتمييز بين المعتدلين والمتطرفين، بين العدوان

والدفاع عن النفس، وبين المقاومة والإرهاب غالبا ما يعتمد على المكان الذى يقف فيه المرء. والخط الفاصل بين حركات التحرير الوطنى والمنظمات الإرهابية غالبا ما يتلون بلون موقع الإنسان الذى يحقق له ميزة سياسية ويعتمد عليه. إذ كان أبطال الثورة الأمريكية مجرد عصاة متمردين وإرهابيين فى نظر التاج البريطانى، مثلما كان مناحم بيجين وإسحق شامير وعصابة شتيرن(*)، ونيلسون مانديلا والكونجرس الوطنى الأفريقى، وياسر عرفات حتى وقت حديث ومنظمة التحرير الفلسطينية يعتبرون من جانب خصومهم إرهابيين يقودون حركات إرهابية. فإرهابيو الأمس ربما يصيرون مجرد - إرهابيين - أو يمكن أن يصيروا اليوم من رجال الدولة. إذ إن الجندى «حافظ السلام» فى إسرائيل، أو «حزام الأمن» فى جنوب لبنان يشكلون «قوة احتلال» فى عيون الكثيرين من العرب واللبنانيين. [لا يمكن أن يُعالج الأمر بهذه النسبية المطلقة التى يضحك بها المؤلف على نفسه قبل أن يضحك على قرائه؛ وإلا كانت النتيجة المنطقية أن يفعل كل إنسان ما يراه فى صالحه بغض النظر عن الخطوط الواضحة الفاصلة بين ما هو حق وما هو باطل. فالحزام الأمنى ليس موجودا داخل الأرض التى أقيمت عليها الدولة الصهيونية ظلما وعدوانا منذ أكثر من نصف قرن من الزمان، وإنما هو موجود داخل حدود دولة أخرى ذات سيادة هى دولة لبنان. والمسألة ليس وجهات نظر مختلفة ولكنها مسألة قانون دولى وحقوق مشروعة لشعب لبنان ودولته. على أية حال، فإن المؤلف يخسر شجاعته العلمية بسرعة أمام أى شئ يتعلق بالإسرائيليين - المترجم]. وما

(*) لست أدرى لماذا يصاب المؤلف، على الرغم من شجاعته وفهمه وإطلاعه الواسع، بهذا العمى السياسى كلما جاء الحديث عن إسرائيل والصهاينة. إذ إن وضع أبطال الثورة الأمريكية على قدم المساواة مع الإرهابيين الصهاينة أمر يدعو إلى الدهشة والعجب:

أولا: أن الأمريكيين كانوا يطلبون الاستقلال عن بريطانيا البعيدة وراء الأطلنطى فى أرض صارت حقا لهم باعتبار الحقائق التاريخية والسياسية الكثيرة.

ثانيا: أن مناحم بيجين واسحق شامير والحركة الصهيونية كلها جاءت من أرض غريبة، لكى تحتل أرض شعب آخر أقام فيها منذ فجر التاريخ وبنى فيها حضارة متعددة المراحل، وارتكب هؤلاء المجازر والمذابح وأعمال الإرهاب لطرد الفلسطينيين الذين ما يزالون يعيشون فى مخيمات اللاجئين وفى الشتات حتى الآن.

هل هى «عنصرية الغرب» التى يدينها المؤلف نفسه فى كتابه؟ أم الخوف من النفوذ الصهيونى. (المترجم)

يعتبره البعض حرب مقاومة وتحرير وطنى تقوم به حماس فى الضفة الغربية وغزة يعتبر بمثابة حكم الإرهاب الذى يقوم به الإرهابيون من وجهة نظر كثير من الإسرائيليين. وقد رفضت الولايات المتحدة أن تستسلم لطلبات بريطانية كثيرة لكبح جماح التورط من جانب الأيرلنديين الأمريكيين فى مساندة منظمة جيش التحرير الأيرلندى IRA التى تتهمها الحكومة البريطانية بأنها منظمة إرهابية. واستجابت بالفعل لطلبات من المنظمات الإسرائيلية واليهودية الأمريكية باتخاذ عمل لوقف مثل هذا الدعم لمنظمات «إسلامية أصولية راديكالية» مثل حماس. وهناك مسائل أو موضوعات مشابهة فى كل مكان آخر. فهل لاهوت التحرير المسيحى والحركات التى خرجت من طياته فى أمريكا اللاتينية والوسطى مجرد قوة ماركسية سرية ثورية أم هى حركة دينية جماهيرية أصيلة؟ والخاصية المعقدة للموقف تزداد تعقيدا بالاتجاه السائد فى النظام العالمى إلى اعتبار أولئك الذين فى كراسى السلطة حكاما أو حكومات شرعية، بغض النظر عن الكيفية التى جاءوا بها إلى السلطة وما إذا كانوا حكاما مستبدين أو قمعيين أم لا. ويستخدم وكلاء الحكومة (الشرطة والعسكريون وقوات الأمن) قوة «شرعية»، على حين يتم تصوير جماعات المعارضة المسلحة غالبا فى صورة المتطرفين أو منظمات حرب العصابات التى ترتكب العنف والإرهاب. فما هو التطرف؟ وماهو الإرهاب؟ غالبا ما تعتمد الإجابة على موقف الإنسان. والمثال الأولى على التعقيد الحقيقى فى هذا الموضوع يتمثل فى منظمة حماس، التى يثير تاريخها وأفعالها قضايا رئيسة فى أكثر أشكالها حدة.

حماس: حركة المقاومة الإسلامية فى فلسطين:

حماس، هو الإسم المختصر لحركة المقاومة الإسلامية، تقدم مثالا مثيرا للجدل ومعقدا فى الوقت نفسه للحركة المناضلة[١٤٠]. تأسست حماس سنة ١٩٨٧، من داخل عباءة الإخوان المسلمين، خلال الإنتفاضة الفلسطينية ضد الاحتلال والحكم الإسرائيلى فى غزة والضفة الغربية. وكان من بين مؤسسى حماس الشيخ أحمد ياسين زعيم الإخوان المسلمين المشلول ذو الجاذبية الجماهيرية، وعدد من المهنيين الفلسطينيين (أطباء ومدرسون ومهندسون). وقدمت حماس بديلا إسلاميا عسكريا حجب نجاحه الإخوان المسلمين وتحدى قيادة منظمة التحرير الفلسطينية فى النضال ضد الاحتلال الإسرائيلى.

العضوية والأنشطة:

حماس حركة دينية اجتماعية سياسية وعسكرية. وعلى الرغم من أن قيادتها قد ضمت بعض الأئمة فإن غالبية أعضائها من المهنيين والتكنوقراط والمتخصصين فى الطب والهندسة والعلوم والأعمال. والخلط بين النشاط السياسى والنشاط الاجتماعى وبين حرب العصابات أكسبها دعما ماليا ومعنويا من فلسطينيين كثيرين كما أكسبها مؤيدين متعاطفين فى العالم العربى والعالم الإسلامى.

ومن أهم أسباب شعبيتها والانضمام إليها شبكتها الممتدة من المشروعات الاجتماعية والخيرية وبرامجها مثل: دور حضانة الأطفال، والمدارس، والمنح الدراسية، ودعم الطلاب الذين يدرسون فى الخارج، والمكتبات، والنوادى الاجتماعية والرياضية، وغير ذلك من خدمات الرعاية الاجتماعية. وفى وسط الفقر والمخيمات فى الأراضى المحتلة، قدمت شبكة الخدمات التى تقدمها حماس خدمات مُلحّة وكسبت لنفسها الاحترام والإعجاب:

«إن حماس تدير أفضل شبكة خدمات فى قطاع غزة... وبسبب بنائها وحسن تنظيمها حازت حماس ثقة الفقراء (وهم الأغلبية الساحقة فى غزة) فى أن تفى بوعودها، ويرون أنها أبعد ما تكون عن الفساد والوصاية الخارجية من نظيراتها العلمانية الوطنية، خاصة منظمة فتح... وبعض كبار الموظفين فى الأونروا (وكالة الأمم المتحدة لغوث اللاجئين) فى غزة اعترفوا بأن حماس هى الجماعة الوحيدة التى يثقون فيها لتوزيع الطعام على الناس»(١٤١).

النشاط السياسى والنضال المسلح:
هل هى حركة وطنية أم منظمة إرهابية؟

اشتغلت حماس بالتعبئة السياسية والنضال المسلح على السواء. فالندوات السياسية والمظاهرات الجماهيرية، والإضرابات قد برهنت أنها أدوات سياسية فعالة. ومع أن حماس كانت دائما أقلية بين الجماهير، فإنها تتلقى الدعم من الجماهير الأوسع الذين ارتبطوا بتقدم عملية السلام أو فشلها. والإنجاز الذى حققه مرشحوها فى الانتخابات البلدية، والنقابات المهنية، وغرف التجارة وانتخابات

اتحادات طلاب الجامعات تصاعد عندما تدهورت العلاقات بين إسرائيل والفلسطينيين، كما حدث خلال الانتفاضة. وعندما أجريت أول انتخابات بلدية منذ خمس عشرة سنة فى الخليل سنة ١٩٩٢، فاز الإسلاميون المتعاطفون مع حماس، كما فعلوا نفس الشئ سنة ١٩٩٣ فى رام الله، وهى مدينة بها جماعة مسيحية فلسطينية كبيرة. وأخذت أكثر من ٤٠ بالمائة من الأصوات فى انتخابات النقابات المهنية (الأطباء، المحاسبين، ونقابة المحامين، ونقابة المهندسين، والغرفة التجارية فى غزة)كذلك فإن حظوظ حماس فى انتخابات الجامعة كانت انعكاسا لتقلبات عملية السلام. ففى سنة ١٩٩٣ كسبت حماس وحلفاؤها ٥٢ بالمائة من الأصوات فى انتخابات الطلاب بجامعة بيرزيت. وفى سنة ١٩٩٤ فازت حماس باكتساح فى معاقل مثل الجامعة الإسلامية فى غزة، وكسبت ٢٤ بالمائة من الأصوات وفازت فتح بـ٦٤ بالمائة فى فرع جامعة الأزهر الذى يعد من معاقل حركة فتح.

كان النشاط السياسى والاجتماعى مصحوبا بالنضال المسلح. فقد قام الجناح العسكرى لحماس، كتائب عز الدين القسّام (نظمت سنة ١٩٩١) بهجمات انتقامية جيدة التنظيم ضد العسكريين والشرطة الإسرائيلية. وإذ كانت حماس منظمة على أساس خلايا سرية صغيرة، فقد استخدمت حرب العصابات، وليس أعمال العنف العشوائية. وفى ردها على الاتهام بأنها منظمة إرهابية (وهى مزاعم أطلقتها إسرائيل والولايات المتحدة وغيرهما) دافعت حماس عن أعمال العنف بأنها رد يتخذ شكل النضال المسلح ضد الاحتلال والقمع الإسرائيلى.

وعلى الرغم من أن هجمات حماس كانت مقيدة فى البداية فى نطاق الأهداف العسكرية فى الأرض المحتلة، فقد تغير هذا الموقف بشكل عميق بعد اتفاقات أوسلو سنة ١٩٩٣. وردا على حوادث معينة فى إسرائيل والضفة الغربية وغزة، شنت كتائب عزالدين القسام هجمات مباشرة فى قلب إسرائيل ضد أهداف مدنية وأهداف عسكرية على السواء. وبشكل خاص، تبنت نمطا جديدا من أعمال التفجير الإنتحارية فى النضال. وتصاعدت هجماتها القاتلة بشكل واضح بعد أن قام المستوطن اليهودى (باروخ جولد شتين) بقتل تسعة وعشرين من المصلين أثناء صلاة الجمعة فى مسجد الخليل يوم ٢٥ فبراير سنة ١٩٩٤. ووعدت الكتائب بانتقام سريع ورد على المذبحة ونفذت خمس عمليات ضد إسرائيل داخل إسرائيل

نفسها فى مدن الجليل والقدس وتل أبيب. وكان أكبر هجوم مميت هو الذى حدث يوم ١٩ أكتوبر سنة ١٩٩٤ فى قلب تل أبيب بتفجير أوتوبيس وقتل ثلاثة وعشرين شخصا وجرح حوالى خمسين. وتوقفت مفاوضات السلام مرة أخرى فى ٣٠ يوليو سنة ١٩٩٧ عندما شُن هجوم انتحارى بالقنابل أسفر عن مصرع ثلاثة عشر شخصا وجرح أكثر من مائة وخمسين آخرين فى إحدى أسواق القدس. وكشف استخدام العنف ضد المدنيين عن انشقاق عنيف داخل حماس. وإذا كان بعض قادتها قد زعموا أنهم لم يكونوا قادرين على السيطرة على بعض أعضاء كتائب عز الدين القسام، فإن خصوم حماس رفضوا هذا التمييز بين جناحيها السياسى والعسكرى باعتباره نفاقا.

وحماس، مثل كثيرين، أخذت على حين غرة بموافقة ياسر عرفات الهادئة الخاصة على اتفاقات أوسلو للسلام (أو غزة أريحا) فى ١٣ سبتمبر سنة ١٩٩٣. ومعارضة حماس عرفات والاتفاقات وكل دعوتها للاستمرار فى النضال الفلسطينى ضد إسرائيل وضعتها فى موضع الخلاف مع كل من منظمة التحرير الفلسطينية والسلطة الوطنية الفلسطينية وإسرائيل. فقبل الاتفاقات كانت كل من منظمة التحرير وحماس تشترك فى أنهما كانتا مرفوضتين باعتبارهما منظمتين إرهابيتين. ثم اعترف المجتمع الدولى بعرفات، «الإرهابى» السابق، رجل دولة ورئيس السلطة الوطنية الفلسطينية(*). وصارت حماس العدو المشترك (لكل من إسرائيل والسلطة الوطنية الفلسطينية) وركزت حكومة الليكود فى إسرائيل برئاسة بنيامين نتنياهو على الإرهاب وعلى حماس باعتبارها العقبة الأساسية فى طريق السلام، وأصرت على أن تتحرك حكومة السلطة الوطنية الفلسطينية بفعالية لقمع حماس أو تفكيكها.

ومثل حزب الله فى لبنان بعد توقيع اتفاق الطائف الذى أنهى الحرب الأهلية اللبنانية، فإن حماس بعد توقيع اتفاقات أوسلو ناضلت باستجابتها لحقائق سياسية

(*) كان ياسر عرفات ومنظمة التحرير الفلسطينية يتمتعان باعتراف عالمى واسع فى جميع أنحاء العالم قبل أوسلو، وكانت إسرائيل والولايات المتحدة، فقط، تطلق عليه اسم إرهابى وليس «المجتمع الدولى» كله كما يزعم المؤلف. ولم يكن ياسر عرفات «إرهابيا» سابقا مثل مناحم بيجين أو إسحق شامير، ولكنها انحيازات المؤلف الواضحة. [المترجم]

جديدة. إذ إن استجابتها عكست مدى الكيفية التى يتشكل بها جدول الأعمال وأساليب العمل لمنظمات إسلامية كثيرة فى ضوء السياق السياسى. وعلى الرغم من أن حماس قاطعت انتخابات السلطة الوطنية الفلسطينية التى تم فيها انتخاب ياسر عرفات رئيسا، فإن فترة ما بعد أوسلو شهدت تيارات مختلفة وانقسامات داخل حماس. إذ كانت كتائب عز الدين القسام ترغب فى تصعيد النضال لكى تضرب مزيدا من الضربات ضد الاحتلال الإسرائيلى المستمر، وتقويض عملية السلام، وتشجع استمرار الانتفاضة. وناقش الجناح السياسى الرئيسى عدة أشكال من العمل. فالبعض حبذ المشاركة فى العملية السياسية، خوفا من أن تؤدى عدم المشاركة فى الانتخابات إلى زيادة تهميش حماس بعيدا عن غالبية الفلسطينيين الذين شاركوا فى ا لانتخابات. وذهب البعض الآخر إلى أبعد من ذلك، وتبنوا فكرة تكوين حزب سياسى لكى يؤكدوا أن صوت حماس كان موجودا فى حكومة السلطة الوطنية الفلسطينية والسياسات الفلسطينية.

والخلاصة، أنه بالنظر إلى سياسة الولايات المتحدة والإسلام، طوال فترة التسعينيات، فإن الحكومات وصُنَّاع السياسة والخبراء قد انقسموا فى تناولهم الإسلام السياسى والخيارات السياسية المناسبة. إذ يصر البعض على أنه لا يوجد إسلاميون معتدلون وكل النشطاء الإسلاميين أو التنظيمات الإسلامية تمثل تهديدا (سواء كان مكشوفا أو مستترا) ويجب استبعادهم من المشاركة فى العملية السياسية. ويميز الآخرون بين المتطرفين أصحاب العنف والمعتدلين، أولئك الذين إذا أتيحت لهم الفرصة يشاركون من داخل النظام. أما الفريق الأول فيوجه الإتهام بأن الفرق بين الإسلاميين أصحاب العنف والإسلاميين الذين لا يتبنون العنف هو فرق بين الاستراتيجية والتكتيك. ويجادل الفريق الثانى بأن الإسلاميين الذين لايستخدمون العنف - أولئك الذين يشاركون من داخل النظام - ينبغى السماح لهم (بل إن لهم الحق) بالعمل كمنظمات وأحزاب اجتماعية وسياسية. وأولئك الذين يحبذون قدرا أكبر من الحريات السياسية وينادون بسياسة تستوعب ولا تستبعد الأحزاب الإسلامية يصرون على القول بأن نظاما أكثر انفتاحا يقدم مجالا للمنافسة أوسع، كما يضع مزيدا من الاختيارات أمام الناخبين. وهو يضعف أيضا قوة الإسلاميين الذين غالبا ما يجتذبون ليس أتباعهم فقط وإنما أيضا أولئك الذين

يرغبون فى الإدلاء بصوت احتجاج ضد الحكومات الفاشلة أو غير الجديرة. وهم يؤمنون بأن الإسلاميين، عندما تواجههم الحقائق السياسية، سوف يثبتون أنهم أكثر مرونة بحيث يبقون سياسيا ويتصرفون وفقا للصالح الوطنى. كما أن الاحتواء يختبر قدرة النشطاء الإسلاميين على التحرك فيما وراء الشعارات، لكى يثبتوا أو لايثبتوا قدرتهم على الرؤية السياسية الحقيقية والقيادة.

وكل من سجل بعض الأنظمة الإسلامية (السودان، وإيران، وأفغانستان) وأعمال الحكومات العلمانية (تونس، الجزائر، تركيا ومصر) تعكس التسلط والعنف والقمع فى سياساتها الإسلامية كما تعكس الحاجة إلى تقوية المشاركة السياسية وقيم المجتمع المدنى ومؤسساته على السواء.

الإسلام: هل هو تحد أم تهديد؟

على مدى أكثر من عشر سنوات كانت «الأصولية الإسلامية» تُعرَّف بشكل متزايد على أنها تهديد للحكومات فى العالم المسلم والغرب. هذا الاعتقاد نشأ من تأثير الثورة الإيرانية، ومنظور تصدير الثورة، وربط القذافى والخومينى بالإرهاب العالمى، والهجمات ضد المؤسسات والأشخاص الغربيين التى شنتها جماعات متطرفة سرية. وقد راقب كثيرون وحذروا من «إيرانات» أخرى أو جماعات راديكالية تستولى على السلطة من خلال الاغتيال السياسى. وسرعان ما رفض البعض الآخر الإحياء الإسلامى باعتباره ظاهرة مرضية، أو موجة مرت وانقضت أو فى طريقها إلى النهاية، ثم لم يلبثوا أن اكتشفوا مجددا أنها تمثل تهديدا حينما حدثت حوادث جديدة أثارت انتباههم وحذرتهم. كان تنوع الإحياء الإسلامى المعاصر ووجوهه المتعددة يخضع لاتجاه يضعه فى كتلة واحدة «الأصولية الإسلامية» التى كان يتم ببساطة مساواتها بالعنف والتطرف الدينى أو التعصب، أو الحكومات الدينية التى يقودها الملالى، أو جماعات حرب العصابات الراديكالية الصغيرة.

وقد تحدت حقبة التسعينيات هذه الافتراضات والتوقعات. إذ لم تكن هناك ثورة أخرى على الطراز الإيرانى، كما أنه لم يحدث أن استولت أية جماعة راديكالية على السلطة. بيد أنه لا نهاية الحرب العراقية ـ الإيرانية ولا وفاة آية الله الخومينى

كانت علامة على نهاية الإحياء الإسلامى. إن إعادة بعث الإسلام فى سياسات البلاد المسلمة كانت له جذوره الأصيلة بعيدة العمق. ولم يتوقف؛ بل إن نفوذه صار ملموسا بشكل أكثر عمقا ووضوحا. إذ إن تنوعه وتعدده، ووجوهه الكثيرة ومواقفه العديدة، برزت على السطح وسوف تستمر هكذا. ويمكن أن نرى أثر الإحياء الإسلامى الآن فى المدى الذى صار فيه جزءا من الحياة الإسلامية والمجتمع المسلم ولم يعد مجرد مجال للجماعات الهامشية والناشزة. فالمؤسسات العلمانية تستكمل الآن أو تواجه التحدى من المدارس الإسلامية والعيادات والمستشفيات والبنوك ودور النشر والخدمات الاجتماعية التى يقدمها الإسلاميون. وقدرتهم على تقديم الكثير من الخدمات الضرورية تؤخذ من جانب الأنظمة على أنها نقد ضمنى، إن لم يكن نقدا صريحا، أو تهديدا يبرز قدرات الأنظمة المحدودة وإخفاقاتها. كذلك، فإن بروز نخبة بديلة، متعلمة ولكنها ذات ميول إسلامية أوضح، يُقدم بديلا يتحدى أساليب الحياة وطرائقها الغربية فى الكثير مما هو قائم. وما هو مصدر تشاؤم أكثر بالنسبة للبعض، أن عددا كبيرا من الحركات الإسلامية فى السنوات الأخيرة قد انضمت إلى الأصوات التى تنادى بمزيد من التحرر السياسى.

ومن شمال أفريقيا إلى جنوب شرق آسيا، شاركت المنظمات الإسلامية فى الانتخابات، كما أنها حققت نجاحا مذهلا خيب توقعات البعض. وقد خلق هذا لغزاً سياسيا وتحليليا. إذ إن تبرير إدانة المنظمات الإسلامية وقمعها كان يقوم على أساس أنها منظمات متطرفة عنيفة وأنها مجموعات صغيرة لا تمثل الجماهير وعلى هامش المجتمع ترفض العمل من داخل النظام ومن ثم فهى تشكل تهديدا لكل من الاستقرار الوطنى والإقليمى. ورؤية المنظمات الإسلامية تعمل من داخل النظام جعلها تهديدا أكثر قوة للأنظمة فى العالم المسلم وللبعض فى الغرب، وهو أمر يدعو إلى السخرية. وأولئك الذين رفضوا مزاعمهم مرة على أساس أنها منظمات لا تمثل أحدا وأدانوا راديكاليتها باعتبارها تهديدا للنظام، أخذوا يتهمونهم حينذاك بأنهم يحاولون «خطف الديموقراطية». وهذه التهمة صارت عذرا للحكومات فى مصر وتركيا والجزائر وتونس والأردن للإبطاء أو الإقلاع عن التحرر السياسى أو التحول الديموقراطى. وبعض الخبراء (والحكومات) تحدثوا عن الحاجة أولا إلى خلق وتطوير وتقوية المجتمع المدنى. ولاحظ آخرون أن وجود إطار ديموقراطى فى

حد ذاته أمر ضرورى لتطوير فضاء غير حكومى ومؤسسات (نقابات مهنية، أحزاب سياسية، اتحادات تجارية، صحافة حرة تعليم خاص مؤسسات رعاية طبية واجتماعية وخدمات) المجتمع المدنى.

وفى كثير من المجتمعات المسلمة، يبقى الدين قوة اجتماعية حافظة، على الرغم من أنها قد تفرق أحيانا، كما يظل ثقافة سياسية شعبية أقل علمانية بكثير من الاعتقاد السائد غالبا. إذ إن قوة الفكرة الدينية أو الاعتقاد الدينى، حينما تزاوجت مع الإخفاقات الاقتصادية والسياسية للحكومات القائمة، لم تكن متوقعة ولامفهومة من جانب أولئك الذين كانوا أكثر اعتياداً على المفاهيم العلمانية - القومية، الاشتراكية، الشيوعية. ونتيجة لهذا، فإن صدمة الثورة الإيرانية والقوة الانتخابية للحركات الإسلامية فى الجزائر ومصر والأردن وتركيا أجبرت الكثيرين على أن يواجهوا مالم يقتنعوا به. وأولئك الذين كانوا يخشون تصدير إيران ثورتها وخلق «إيرانات» أخرى من خلال الثورة العنيفة فى حقبة الثمانينيات لم يطمئنوا لمشهد حكومة إسلامية منتخبة. وعلى نحو ما أكَّد واحد من المعلقين «**إن الأصوليين الإسلاميين... هم الأعداء الألداء للديموقراطية... ونموذجهم فى العمل السياسى الإسلامى هو الجمهورية الإسلامية التى أقامها آية الله الخومينى، وهو نظام تحكمه سلطة دينية، والتعذيب والإعدام**»[(١٤٢)].

لقد تحدى الإحياء الإسلامى العديد من فروض العلمانية الليبرالية الغربية ونظرية التطور الغربية؛ أى القول بأن التحديث يعنى علمنة المجتمع وتغريبه بشكل مطرد. وغالبا ما تشكل التحليل وإعداد السياسات بنظرة علمانية ليبرالية تفشل فى الاعتراف بأنها تمثل أيضا رؤية عالمية، عندما تفترض أنها تحمل الحقيقة بذاتها، يمكن أن تأخذ شكل «الأصولية العلمانية». إذ لم تعد العلمانية أو الديموقراطية الليبرالية تعتبر «إحدى» الطرق (واحدة من نماذج ممكنة عديدة وإن رأى البعض أنها الأفضل) ولكنها تعتبر الآن «الطريقة»، والمسار الحقيقى الوحيد للتطور السياسى. وباسم التنوير (العقل والتجريب والتعددية) يوضع حل جديد وشكل جديد. والأشكال البديلة، ولا سيما ما هو دينى منها، يحكم عليها بأنها غير عادية، وغير عقلانية ورجعية - كما أنها خطر تهديد محتمل فى الداخل وعلى المستوى العالمى.

هذا الإنحياز العلمانى يُعمى الكثيرين عن قوة الدين ودوره كمصدر للإيمان والهوية. فالاقتصاد السياسى أساس لفهم ظهور الحركات الاجتماعية. وعلى أية حال، فإنه لا يمكن تقليل قوة الإسلام السياسى إلى مجرد إخفاقات المجتمعات الاقتصادية الاجتماعية. فبالنسبة لبعض الإسلاميين، وليس كلهم، الإسلام قوة دافعة ومصدر للهداية فى الحياة الدنيا والحياة الآخرة على السواء. ولا يمكن أن نرسم ببساطة صورة «للأصولية» تصورها على أنها ابنة الفقر والبطالة. فبينما جاء تأييد جبهة الإنقاذ الإسلامية من الشباب الجزائرى العاطل إلى حد كبير، فإن عضوية الإخوان المسلمين فى مصر والأردن، تستقطب الشباب الساخطين كما أنها تتكون فى جزء كبير منها من المهنيين من أبناء الطبقات الوسطى والعليا (معلمون وأطباء ومحامون ومهندسون).

والتركيز على «الأصولية الإسلامية» باعتبارها تهديداً عالميًا قد أدى إلى إعادة فرض اتجاه لمساواة العنف والإرهاب بالإسلام. ويفشل فى التمييز بين الاستخدام المشروع للقوة دفاعا عن النفس والإرهاب. والأهم من ذلك أن الاستخدام غير المشروع أو تشويش الدين بواسطة الأفراد يحجب إيمان وممارسات غالبية المسلمين فى العالم. ومثل المؤمنين فى الديانات الأخرى، يحب المسلمون أن يعيشوا فى سلام. والمساواة العمياء بين الإسلام والأصولية الإسلامية وبين التطرف هو حكم على الإسلام بأفعال أولئك الذين يخالفونه، وهو مقياس لا يطبق على اليهودية والمسيحية. ويخلق الخوف من الأصولية مناخا يكون فيه الإسلام والمنظمات الإسلامية مذنبين حتى تثبت براءتهم. فالأفعال مهما كانت دنيئة، تلصق بالإسلام بدلا من أن تنسب إلى التفسيرات الملتوية أو المشوشة للدين الإسلامى. فالمسيحية والبلاد الغربية لها سجل تاريخى فى توجيه الحرب، وتطوير أسلحة الدمار الشامل، وفرض مشروعاتهم الإمبريالية؛ ومع هذا فإن الإسلام والثقافة الإسلامية هى التى يتم تصويرها فى صورة من لديهم نزعة توسعية داخلية ولهم ميل إلى العنف والحرب (الجهاد). والمخاطرة اليوم تتمثل فى أن المخاوف المبالغ فيها سوف تؤدى إلى مقياس مزدوج فى تطوير الديموقراطية وحقوق الإنسان فى العالم المسلم. شاهد حجم الاهتمام الديموقراطى الغربى والعمل من أجل الاتحاد السوفيتى السابق وأوروبا الشرقية والاستجابة الخرساء أو غير الفعالة لتطوير

الديموقراطية فى الشرق الأوسط أو الدفاع عن المسلمين فى البوسنة والهرسك وكوسوفا والشيشان .

وبالنسبة لحكومات كثيرة فى العالم المسلم تعتمد على شرعية هشة وتقوم قوتها على أساس القوة والتسلط ، فإن الخلط بين «الديموقراطية غير المحكومة» والإسلام يبدو حقا تهديدا قويا . أما بالنسبة للحكومات الغربية ، التى طال اعتيادها على التحالفات النفعية مع الأنظمة ، مهما كانت غير ديموقراطية أو رجعية ، خاضعة لنخب ذات توجهات غربية ، فإن القفز فى المجهول باحتمال حكومة أصولية كان أمراً أبعد ما يكون عن الجاذبية . ويصدق هذا بصفة خاصة على الجمهوريات الإسلامية فى إيران ، وأفغانستان والسوادن . ونتيجة لهذا ، فإن التحدى الذى يطرحه الإحياء الإسلامى فى وجه المؤسسة السياسية والثقافية قد تم تحويله بسهولة إلى تهديد .

والتحدى الذى يطرحه الإسلام السياسى لا ينتج عنه بالضرورة دائما تهديد للاستقرار الإقليمى والمصالح الغربية . فمن المؤكد أن تلك الجماعات ، سواء كانت علمانية أو دينية ، التى تحاول فرض إرادتها من خلال الاغتيالات والثورة العنيفة ، هى التى تشكل تهديدا مباشرا . وفضلا عن ذلك ، فإن كثيرا من الحركات الإسلامية المعاصرة اليوم تبدو وكأنها تتحدى ذات مبادئ تقرير المصير والتعددية السياسية والثقافية التى نتبناها . ومن ثم فإن الحركات الجماهيرية التى تشارك فى الحياة السياسية تشكل تحديا مزدوجا . فمن ناحية ، تجد الحكومات فى العالم المسلم وفى الغرب التى تتبنى التحرر السياسى أو الديموقراطية نفسها فى مواجهة التحدى بأن تظل ثابتة على هذه المبادئ نفسها . ومن ناحية أخرى ، فإن الحركات الإسلامية ، إذا ما جاءت إلى موقع السلطة ، ستجد نفسها فى مواجهة التحدى بأن تمد نفس مبادئ التعددية السياسية والمشاركة السياسية التى تطلبها لنفسها ، إلى المعارضة وإلى الأقليات .

والتنوع وليس الوحدة الصماء هو الأمر الأكثر طبيعية وليس الاستثناء فى السياسات الإسلامية . إذ إن إيران ما بعد الثورة ، وباكستان ، والسودان ، ولبنان ، ومصر ، والكويت وماليزيا قد أوضحت أنه فى مجال السياسات العلمانية ، فإن المصالح المتنافسة وجداول الأعمال والزعامة موجودة ، وإذا أتيح لها الظهور فإنها

غالبا ما تؤدى إلى تقسيم الجماعات الإسلامية بدلا من أن توحدها داخل البلاد. لقد كانت جبهة الإنقاذ الإسلامية فى الجزائر جبهة أو مظلة تنظيمية لتيارات متنوعة من الفكر جمعتها سويا المعارضة لجبهة التحرير الوطنية الحاكمة فى إطار أيديولوجية عامة مشتركة. والمنظمات الإسلامية فى باكستان مثل الجماعة الإسلامية ظلت تدعو إلى قيام دولة إسلامية على مدى عشرات السنين، ولكنها أثبتت عجزها عن إنتاج وحدة قيادة مستمرة، ناهيك عن جدول الأعمال الراسخ. وعلى الرغم من وجود التزام إسلامى عام وروابط أسرية، فإن منظمة حسن الترابى الإسلامى ومنظمة صادق المهدى الإسلامية فى السودان كانتا مشتبكتين فى صراع ضد إحداهما الأخرى أغلب الأحيان ولم تكونا موحدتين. وبنفس الطريقة فإن كلاً من حركة الشباب الإندونيسى و ABIM فى ماليزيا مثل المحمدية ونهضة العلماء فى إندونيسيا، على الرغم من أنها منظمات إسلامية، فإنها تختلف اختلافا مهما فيما بينها حول الرؤية الأيديولوجية وجدول الأعمال.

وتشكل المنظمات الأحزاب الإسلامية الصوت الوحيد المسموع والوسيلة الوحيدة للمعارضة فى أنظمة سياسية مغلقة نسبيا. فالقوة الانتخابية لحزب النهضة فى تونس، وجبهة الإنقاذ الإسلامية فى الجزائر، أو الإخوان المسلمين فى الأردن لم تأت فقط من الجماعات الصلبة التى يشكلها الأتباع المخلصون ولكنها جاءت أيضا من حقيقة أنهم كانوا يمثلون البديل الأكثر مصداقية وفعالية فى البلاد. ومن ثم فإنهم تلقوا التأييد من أولئك الذين صوتوا لجداول أعمالهم الإسلامية، وكذلك من أولئك الذين أرادوا ببساطة أن يدلوا بأصواتهم معارضة للحكومة. وفتح النظام السياسى يمكن أن يؤدى إلى نمو وقوة أحزاب المعارضة المتنافسة وبذلك تضعف احتكار الأحزاب الإسلامية لأصوات المعارضين. ومن الأهمية بمكان، أن عضوية المنظمات الإسلامية عموما تشكل أقلية عددية ولا تمثل أغلبية الجماهير. وحقائق السوق المفتوحة، والحاجة إلى المنافسة من أجل الأصوات، والحكم فى وسط مصالح مختلفة يمكن أن يجبر الجماعات الإسلامية (وغالبا ما تجبر الأحزاب السياسية العلمانية) على تعديل أو توسيع أيديولوجيتها وبرامجها استجابة للحقائق على أرض الوطن والأوضاع المختلفة والمصالح المتنوعة. وتاريخ الإخوان المسلمين، والجماعة الإسلامية، وحزب الرفاه وغيرها، يشهد بهذه الحقيقة.

وكلها تواجه التحدى بأن تعترف بأن التحرر السياسى أو التحول الديموقراطى عملية تتطلب بناء مؤسسات وزرع ثقافة سياسية وقيم ثقافية لإقامة مجتمع مدنى قوى. وهذه العملية تتضمن التجريب، كما أنها مصحوبة بالضرورة بالنجاح أو الفشل. ذلك أن تحويل الغرب من الملكيات الإقطاعية إلى الدول القومية الديموقراطية استغرق وقتا، كما تطلب المحاولة والخطأ. وكان مصحوبا بالثورات السياسية والثقافية على السواء، وهى الثورات التى اصطدمت بكل من الدولة والكنيسة. ونحن نميل إلى نسيان أن التجربتين الديموقراطيتين فى أمريكا وفرنسا برزت من طيات تجارب ثورية. إذ إن الديموقراطية الأمريكية الوليدة كانت آنذاك مهددة بالحرب الأهلية الضارية. وعبر عشرات السنين من الديموقراطية، بقيت الحقوق المتساوية محجوبة عن السود الأمريكيين، وسكان أمريكا الأصليين والنساء. إذ إن تحويل الثقافة والقيم والمؤسسات السياسية لم يحدث بين ليلة وضحاها. إنها عملية طويلة مضنية تصاحبها الاختلافات والجدل والمعارك بين الأصوات والفصائل المتنازعة بما تحمله من رؤى ومصالح متنافسة.

واليوم نحن نشهد تحولا تاريخيا جديدا. فالبلاد فى ا العالم المسلم، مثلما كان الحال فى الاتحاد السوفيتى السابق، تمر بتجارب من الضغوط والاحتجاجات التى تطالب بمزيد من التحرر السياسى والتحول الديموقراطى، كانت ممنوعة فى الماضى من جانب الاستعمار، كما منعتها فيما بعد الأنظمة التسلطية. وتبقى المخاطرة، لأنها لن تكون هناك «ديموقراطية بلا مخاطر». وأولئك الذين يخافون من وجود تنظيمات إسلامية بعينها فى السلطة - كيف ستكون وكيف ستتصرف - لديهم مبرر لقلقهم. وعلى أية حال، فإن القمع والقهر الحكومى للمعارضة، وإلغاء الانتخابات، والانتهاك الكلى لحقوق الإنسان يمكن أن نجده فى الأنظمة القائمة فى تونس والجزائر، حيث كانت نتائج أول انتخابات برلمانية حرة فى الوطن العربى قد رفضت وتم سجن الفائزين فى هذه الانتخابات. هذه السجلات فى مجال المشاركة والتعددية السياسية وحقوق الإنسان موثقة توثيقا جيدا.

وبينما يحلم البعض بخلق النظام العالمى الجديد، وملايين عديدة فى شمال إفريقيا والشرق الأوسط ووسط آسيا وجنوب شرق آسيا يأملون فى قدر أكبر من

التحرر السياسى والتحول الديموقراطى، فإن الحيوية المستمرة للإسلام تمثل حقيقة مركبة. إذ إن الحركات المختلفة لا يمكن اختزالها فى كتلة واحدة صماء، ولا يمكن أن يقوم تقييمها أو الاستجابة لها على أساس من الصيغ والاستراتيجيات الجاهزة ذات البعد الواحد. إذ يجب رسم الخطوط الفارقة بين الحركات الجماهيرية الأصلية التى تشارك من داخل النظام والثوريين الراديكاليين الذين يتبنون العنف.

وبالنسبة لمسلمين كثيرين، فإن الإحياء الإسلامى حركة اجتماعية (وليس حركة سياسية) أهدافها خلق مجتمع ذى عقلية وتوجه إسلامى وليس بالضرورة خلق دولة إسلامية. والحقيقة أن هناك كثيرين، ولأسباب نفعية (مثل الاعتراف من السلطة والحكام المستبدين)، أو بسبب استيائهم من التجاوزات التى ترتكبها الجمهوريات الإسلامية مثل السودان وإيران وأفغانستان، يركزون على أسلمة المجتمع بدلا من العمل السياسى. وبالنسبة للبعض الآخر، فإن تأسيس نظام إسلامى يتطلب خلق دولة إسلامية. وعلى الرغم من أن البعض يفضلون الثورة العنيفة، فإن البعض الآخر ليسوا كذلك. والإسلام ومعظم الحركات الإسلامية ليسوا بالضرورة معادين للغرب، أو معادين لأمريكا، أو معادين للديموقراطية. وعلى الرغم من أنهم يتحدون الفروض التى عفا عليها الزمن والتى يستند إليها النظام القائم والنظم الاستبدادية، فإنهم لا يهددون بالضرورة مصالح الولايات المتحدة. والتحدى الذى يواجهنا أن نفهم بشكل أفضل تاريخ العالم المسلم وحقائقه، وأن نعترف بتنوع الإسلام وجوانبه العديدة. هذه المقاربة تقلل من مخاطر خلق نبوءات من ذواتنا تؤجج الحرب بين الشرق وبين الإسلام المتشدد أو تدعو إلى صدام الحضارات. إن الغرب الذى يهتدى بمثله العليا وأهدافه المقررة عن الحرية وتقرير المصير، يتمتع بنقطة متقدمة مثالية يمكنه من خلالها تقدير قيمة تطلع وأمل الكثيرين فى العالم المسلم، وهم يسعون إلى تحديد وشق طرق ومسارات جديدة صوب مستقبلهم.

هوامش الكتاب

المقدمة

1. Daniel Pipes, "Fundamentalist Muslims," Foreign Affairs, Summer 1986, pp. 939 - 59.
2. Strobe Talbott, "Living with Saddam," Time, February 25, 1991, p. 24.
3. Patrick J. Buchanan, "Is Islam an Enemy of the United States?," New Hampshire Sunday News, November25, 1990.
4. "Islam and the West," The Economist, December 22, 1990, p. 18.

الفصل الأول

1. John O. Voll, "Renewal and Reform in Islamic History: Tajdid and Islah," in John L. Esposito, ed., Voices of Resurgent Islam (New York: Oxford Unversity Press, 1983); Nehemiah Levtzion and John O. Voll, eds., Eighteenth- Century Renewal and Reform in Islam (Syracuse, N. Y.: Syracuse University Press, 1987).
2. Donald Eugene Smith, ed., Religion and Modernization (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1974), p.4.
3. Daniel Crecelius, "The Course of Secularization in Modern Egypt," in John L. Esposito, ed., Islam and Developent: Religion and Sociopolitical Change (Syracuse, N. Y.: Syracuse University Press, 1980), p. 60.
4. For studies of the Islamic resurgence see Yvonne Y. Haddad, John O. Voll, and John L. Esposito, eds,. The Contemporary Islamic Revival: A Critical Survey and Bibliography (New York: Greenwood Press, 1991); John L. Esposito, Islam and Politics, 3rd ed. (Syracuse, N. Y. : Syracuse University Press, 1991); John L. University Press, 1987); James P. Piscatori, ed., Islam in the Political Process (Cambridge: Cambridge University Press, 1983); and Nazih Ayubi, Political Islam: Religion and Politics in the Arab World (London: Routledge, 1991).
5. See John J. Donohue, "Islam and the Search for Identity in the Arab World," in Esposito, ed., Voices of Resurgent Islam, ch. 3; Ali Merad, "The Ideologisation of Islam in the Contemporary Arab World," in Alexander S. Cudsi and Ali E. Hillal Dessouki, eds., Islam and Power (Baltimore, Md.: The Johns Hopkins University Press, 1981), ch. 3; Yvonne Y. Haddad, "The Arab - Israeli Wars, Nasserism, and the Affirmation of Islamic Identity," in John L. Esposito, ed., Islam and Development: Religion and Sociopolitical Change (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1980), pp. 118- 20.

6. Philip S. Khoury, "Islamic Revivalism and the Crisis of the Secular State in the Arab World," in I. Ibrahim, ed., Arab Resources: The Transformation of a Society (London: Croom Helm, 1983), pp. 213- 34; Ayubi, Political Islam, pp. 164- 74; Henry Munson, Islam and Revolution (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1988), ch. 9.
7. James P. Piscatori, Islam in a World of Nation States (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), p. 26.
8. The Islamic (Student) Association of Cairo University, "Lessons from Iran," in John J. Donohue and John L. Esposito, eds., Islam in Transition: Muslim Perspectives (New York: Oxford University Press, 1982), p. 246.
9. Ibid., p. 247.
10. See Michael C. Hudson, "The Islamic Factor in Syrian and Iraqi Politics," in James P. Piscatori, ed., Islam in the Political Process (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), pp. 86 ff.
11. Jacob Goldberg, "The Shii Minority in Saudi Arabia, "in Juan R. I. Cole and Nikki R. Keddie, eds., Shiism and Social Protest (New Haven. Conn.:Yale University Press, 1986), p. 243.
12. William Ochsenwald, " Saudi Arabia and the Islamic Revival," International Journal of Middle East Studies 13:3 (August 1981): 271, 276- 77; Joseph Kechichian, "The Role of the Ulama in the Politics of an Islamic State: The Case of Saudi Arabia," International Journal of Middle East Studies 18:1 (February 1986); 56-68; James P. Piscatori, "Ideological Politics in Saudi Arabia," in Piscatori, Islam in the Political Process (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), p. 67.
13. Shaul Bakhash, The Reign of the Ayatollahs: Iran and the Islamic Revolution (New York: Basic Books, 1984), pp. 234 - 35.
14. Delip Hiro, Iran Under the Ayatollahs (London: Routledge and Kegan Paul, 1985), p. 340.
15. Joseph Kostiner, "Kuwait and Bahrain," in Shireen T. Hunter, ed., The Politics of Islamic Revivalism (Bloomington: Indiana University Press, 1988), pp. 121 ff.

الفصل الثانى

1. For a Western scholar's perspective, see Francis E. Peters, Children of Abraham (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1982). To see the basic texts of these three religious systems juxtaposed on common issues, see Peters's Judaism, Christianity, and Islam: The Classical Texts and Their Interpretation, 3 vols. (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990).
2. For an introduction to Islam from the formation of the early Muslim community to the present, see John L. Esposito, Islam: The Straight Path, expanded ed. (New York: Oxford University Press, 1991); Frederick Mathewson Denny, An

Introduction to Islam (New York: Macmillan, 1985); Fazlur Rahman, Islam, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1979).

3. For a translation of this classic, see A. Guillaume, The Life of Muhammad: A Translation of Ishaq's Sirat Rasul Allah (London: Oxford University Press, 1955).
4. The standard works in English remain W. Montgomery Watt, Muhammad at Mecca (Oxford: Clarendon Press, 1953), and Muhammad at Medina (Oxford: Clarendon Press, 1956). The two volumes were subsequently published in an abridged version, Muhammad: Prophet and Statesman (London: Oxford University Press, 1961).
5. Fred McGraw Donner, The Early Islamic Conquests (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1981), pp, 269ff.
6. Hugh Kennedy, The Prophet and the Age of the Caliphates (London: Longman, 1986).
7. Donner, Early Islamic Coquests, p. 269.
8. Bernard G. Weiss and Arnold H. Green, A Survey of Arab History (Cairo: The American University of Cairo Press, 1987),P. 59.
9. For the history of this period, see Ira Lapidus, A History of Islamic Societies (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).
10. Patrick J. Bannerman, Islam in Perspective (London: Routledge, 1988), p. 86.
11. Marshall G.S. Hodgson, The Venture of Islam, 3 vols. (Chicago: University of Chicage Press, 1974), 1: 235.
12. The standard works on Islamic law are Noel J. Coulson, A History of Islamic Law (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964), and Joseph Schacht, An Introduction to Islamic Law (Oxford: Clarendon Press, 1964).
13. For insightful introductions to Sufism, see Annemarie Schimmel, The Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975); A. J. Arberry, An Introductions to the History of Sufism (London: Longman, 1942); Martin Lings, What Is Sufism? (Berkeley: University of California Press, 1977).
14. Maxime Rodinson. "The Western Image and Western Studies of Islam," in Joseph Schacht and C. E. Bosworth, eds., The Legacy of Islam (Oxford: Oxford University Press, 1974), p.9.
15. Albert Hourani, Europe and the Middle East (Berkeley: University of California Press, 1980), p.9.
16. R. Stephen Humphreys, Islamic History: A Framework for Inquiry (Minneapolis, Minn.: Bibliotheca Islamica, 1988), p. 250.
17. Francis E. Peters. "The Early Muslim Empires: Umayyads, Abbasids, Fatimids," in Marjorie Kelly, ed., Islam: The Religious and Political Life of a World Community (New York: Praeger, 1984), p. 79.
18. For a history of the Crusades, see S. Runciman, A History of the Crusades, 3 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1951- 54), and J. Prawers, Crusader Institutions (Oxford: Oxford University Press, 1980).

19. J. J. saunders, A History of Medieval Islam (London: Routledge and Kegan Paul, 1965), p. 154.
20. Peters, "Early Muslim Empires," p. 85.
21. Saunders, History, p. 161.
22. C. E. Bosworth, "The Historical Background of Islamic Civilization," in R.M. Savory, ed., Introduction to Islamic Civilization (New York: Cambridge University Press, 1980), p. 25.
23. Ira Lapidus, A History of Islamic Societies (New York: Cambridge University Press, 1988), p. 330.
24. Arthur Goldschmidt, Jr., A Concise History of the Middle East, 3rd ed. (Boulder, Colo.: Westview Press, 1988), P. 132.
25. Paul Coles, The Ottoman Impact on Europe (New York: Harcourt, Brace and World, 1968), pp. 146 - 47.
26. Ibid., P. 147.
27. Ibid., p. 151.
28. Ibid., p. 148.
29. Bosworth, "Historical Background," p. 25.
30. Ibid., p. 139.
31. Hourani, Europe and the Middle East, p. 10.
32. R. W. Southern, Western Views of Islam and the Middle Ages (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962), p. 2.
33. Ibid., p. 28.
34. Ibid., p. 31.
35. Rodinson, "Western Image," P. 14.
36. Hourani, Europe and the Middle East, p. 10.
37. Ibid., p. 2.

الفصل الثالث

1. Hichem Djait, Europe and Islam: Cultures and Modernity (Berkeley: University of California Press, 1985), p. 148.
2. Albert Hourani, Europe and the Middle East (Berkeley: University of California Press, 1980), pp. 12 - 13.
3. Maxime Rodinson, Europe and the Mystique of Islam (Seattle: University of Washington Press, 1987), p. 66.
4. John O. Voll, "Renewal and Reform in Islamic History: Tajdid and Islah," in John L. Esposito, ed., Voices of Resurgent Islam (New York: Oxford University Press, 1983), ch. 2.
5. John O. Voll, Islam: Continuity and Change in the Modern World (Boulder, Colo.: Westview Press, 1982), ch. 3.
6. Ibid., p. 33.
7. Wilfred Cantwell Smith, Islam in Modern History (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1957), p. 41.

8. As quoted in Asma Rashid, "A Critical Appraisal of James J. Cooke's Tricolour and Crescent: Franco - Muslim Relations in Colonial Algeria, 1880 - 1940," Islamic Studies 29:2 (Summer 1990): 203.
9. Arthur Goldschmidt, Jr., A Concise History of the Middle East, 3rd ed. (Boulder, Colo.: Westview Press, 1988), p. 231.
10. Ibid., p. 204.
11. Ibid., pp. 204 - 5.
12. William Wilson Hunter, Indian Musulmans (London, 1871), p. 184.
13. Hafeez Malik, Sir Sayyid Ahmad Khan and Muslim Modernization in India and Pakistan (New York: Columbia University Press, 1980), p. 172.
14. Albert Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age (Oxford: Oxford University Press, 1970), especially chs. 2- 7.
15. John O. Voll, "Islamic Renewal and the failure of the West," in Richard T. Antoun and Mary Elaine Hegland, eds., Religious Resurgence: Contemporary Cases in Islam, Christianity, and Judaism (Syracuse, N. Y.: Syracuse University Press, 1987), ch. 6.
16. Hourani, Arabic Thought, p. 109.
17. Ibid., P. 122.
18. Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam (Lahore: Muhammad Ashraf, 1968), p. 8.
19. Ibid., p. 163.
20. Muhammad Iqbal, "Islam as a Social and Political Ideal," in S. A. Vahid, ed., Thoughts and Reflections of Iqbal (Lahore: Muhammad Ashraf, 1964), p. 35.
21. Taha Husayn, "The Future of Culture in Egypt," in John J. Donohue and John L. Esposito, eds., Islam in Transition: Muslim Perspectives (New York: Oxford University Press, 1982), pp. 74 - 75.
22. Ibid., p. 74.
23. Ibid., p. 75.
24. Albert Hourani, A History of the Arab Peoples (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990), pp. 308ff.
25. S. Abul Hasan Ali Nadwi, Islam and the World (n.d.; rpt. Lahore: Muhammad Ashraf, 1967), p. 139.
26. Abul Ala Mawdudi, Nationalism and Islam (Lahore: Islamic Publications, 1947), p. 10.
27. Ira M. Lapidus, A History of Islamic Societies (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), pp. 625 - 26.
28. Richard P. Mitchell, The Society of the Muslim Brothers (London: Oxford University Press, 1969), p. 229.
29. Goldschmidt, Concise History, p. 278.
30. Ali E. Hillal Dessouki, "The Limits of Instrumentalism: Islam in Egypt's Foreign Policy," in Adeed Dawisha, ed., Islam in Foreign Policy (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), p. 87.

الفصل الرابع

1. Quoted in Mahmoud Mustafa Ayoub, Islam and the Third Universal Theory: The Religious Thought of Muammar al-Qadhdhafi (London: KPI, 1987), p, 32, For a more extended analysis of the role of Islam in politics, see John L. Esposito, Islam and Politics, 3rd ed. (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1991), which is a source for this discussion.
2. Raymond N. Habiby, "Muamar Qadhafi's New Islamic Scientific Socialist Society," in Michael Curtis, ed., Religion and Politics in the Middle East (Boulder, Colo.: Westview Press, 1981), p. 247.
3. Lillian Craig Harris, Libya: Qadhafi's Revolution and the Modern State (Boulder, Colo.: Westview Press, 1986), p. 31.
4. Lisa Anderson, "Qaddafi's Islam," in John L. Esposito, ed., Voices of Resurgent Islam (New York: Oxford University Press, 1983), ch. 6, and Ann Elizabeth Mayer, "Islamic Resurgence or New Prophethood: The Role of Islam in Qaddafi's Ideology," in Ali E. Hillal Dessouki, ed., Islamic Resurgence in the Arab World (New York: Praeger, 1982), ch. 10.
5. "The Libyan Revolution in the Words of Its Leaders," Middle East Journal 24 (1970): 208.
6. Muammar al-Qdhadhafi, The Green Book, excerpted as the "Third Way," in John j. Donohue and John L. Esposito, eds., Islam in Transition: Muslim Perspectives (New York: Oxford University Press, 1982), p. 103.
7. Oriana Fallaci, "The Iranians Are Our Brothers: An Interview with Colonel Muammar al-Qaddafi, of Libya," New York Times Magazine, December 16, 1979.
8. Ayoub, Islam, p. 94.
9. Dirk Vandewalle, "Qadhafi's Unfinished Revolution," Mediterranean Quarterly, Winter 1990, p. 72.
10. Lisa Anderson, "Tunisia and Libya: Responses to the Islamic Impulse," in John L. Esposito, ed., The Iranian Revolution: Its Global Impact (Miami: Florida International University Press, 1990), p. 171.
11. George Joffe, "Islamic Opposition in Libya," Third World Quarterly 10: 2 (April 1988): 624.
12. Anderson, "Qaddafi's Islam," p. 143.
13. Ibid., p. 629.
14. Jennifer Parmelee, "At Home, Gadhafi May Face Religious Turmoil," : International Herald Tribune, January 11, 1989.
15. Adel Darwish, "Gaddafi's Garbled Message," The Middle East, December 1989, p. 14.
16. Vandewalle, "Qadhafi's Unfinished Revolution," p. 80.
17. B. Scarcia Amoretti, "Libyan Loneliness in Facing the World: The Challenge of Islam," in Adeed Dawisha, ed., Islam in Foreign Policy (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), pp. 55 ff.

18. Sulayman S. Nyang, "The Islamic Factor in Libya's Foreign Policy," Africa and the World, 1, no. 2 (1987), p. 20.
19. Lela Garner Noble, "The Philippines: Autonomy for Muslims," in John L. Esposito, ed., Islam in Asia: Religion, Politics & Society (New York: Oxford University Press, 1987), p. 101.
20. Nyang, "Islamic Factor," pp. 17 - 18.
21. Al-Nahj al-Islami limadha (Cairo: al-Maktab al Misri al-Hadith, 1980).
22. The Arab News, May 31, 1984.
23. Peter Bechtold, "The Sudan Since the Fall of Numayri," in Robert O. Freedman, ed., The Middle East from the Iran- Contra- Affair to the Intifada (Syracuse, N. Y.: Syracuse University Press, 1990), p. 371.
24. John O. Voll, "Political Crisis in the Sudan," Current History 89: 546 (April 1990): 179.
25. Ann Lesch, "Khartoum Diary," Middle East Report, no, 161 (November - December, 1989), p. 37.
26. Voll, "Political Crisis," pp. 179 - 80.
27. Abdelwahab El - Effendi, Turabi's Revolution: Islam and Power in Sudan (London: Grey Seal Books, 1991), p. 162.
28. See John L. Esposito and John O. Voll, "Sudan: The Mahdi and the Military," in Islam and Democracy (New York: Oxford University Press, 1997), chap. 4, for a discussion of this and related issues.
29. Peter Woodward, "Sudan: Islamic Radicals in Power," in Political Islam: Revolution, Radicalism or Reform? (Boulder: Lynne Rienner, 1997), p. 101.
30. John Voll, "Political Crisis in the Sudan," Current History 89 (April 1990), pp. 179 - 80.
31. "Peace from within' Strategy Works: Rebels and Government from Bullet to Ballot," Sudan Focus vol., 4, no. 4-5 (April - May 15, 1997), p. 1.
32. James C. McKinley Jr., "Sudan's Calamity: Only the Starving Favor Peace," New York Times, July 25, 1998.
33. Ibid.
34. Dessouki, Islamic Resurgence, p. 90.
35. Amira El- Azhary Sonbol, "Egypt," in Shireen T. Hunter, ed., The Politics of Islamic Recicalism(Bloomington: Indiana University Press, 1988), p. 25.
36. Gilles Kepel, Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh (Berkeley: University of California Press, 1986), p. 192.
37. Johannes J. G. Jansen, The Neglected Duty (New York: Macmillan, 1986), p. 193.
38. Dessouki, Islamic Resurgence, p. 91.
39. John Kifner, "Egyptian Oppostion Lionizes Guard Who Killed 7 Israelites," New York Times, December 27, 1985.
40. Jane Freedman, "Democratic Winds Blow in Cairo," Christian Science Monitor, January 17, 1990.

41. The discussion in this section draws on John L. Esposito, Islam and Politics, 4th ed. (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1998), pp. 254 - 60.
42. Egyptian Organization for Human Rights, "A Statement of Recent [Incidents] of Communal / Religious Violence," April 3, 1990, p. 1.
43. "Assiut bears the brunt of Islamists' human rights abuse," Middle East Times, 16 - 22 May 1994, p. 2.
44. Christopher Hedges, "Seven Executed in Egypt in Move to Suppress Islamic Rebel Group," New York Times, July 9,1993.
45. Ibid.
46. Virginia N. Sherry, "Egypt's Trampling of Rights Fosters Extremism," New York Times, April 15, 1993. For an analysis of the Egyptian Organization for Human Rights report for 1996, see "The Year in Review" Civil Society (July 1997), pp. 11- 12.
47. Jance Freedman, "Democratic Winds Blow in Cairo," The Christian Science Monitor, January 17, 1990.
48. Chris Hedges, "Egypt Begins Crackdown on Strongest Oppositon Group," New York Times, June 12, 1994, p. 3.
49. Raymond William Baker, "Invidious Comparisons: Realism, Postmodernism, and Centrist Islamic Movements in Egypt," Political Islam: Revolution, Radicalism or Reform? p. 124.
50. "Fugitive Lawyer Remains Defiant," Middle East Times, (June 27- July 3, 1994), p. 16.
51. Saad Eddin Ibrahim, "A Spring of Democracy," Civil Society, July 1997, p. 4.
52. Esmat Salaheddin,"A Report Shows Human Rights Deteriorating in Egypt," Middle East Times, June 28, 1998.
53. Steve Negus, "Brothers Found Guilty," Middle East International, December 1, 1995, p. 9.
54. Simon, Apiku, "Wasat Aims to Rebuild," Middle East Times, July 19, 1998.
55. CHRLA Document.
56. Robert Bianchi, "Islam and Democracy in Egypt," Current History, February 1989, p. 104.
57. Ervand Abrahamian, Iran: Between Two Revolutions (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1982), p. 448.
58. James A. Bill, The Eagle and the Lion (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1988), p. 176.
59. In order of quotation. ibid., pp. 186, 184.
60. Ibid., p. 186.
61. As quoted in Ervand Abrahamian, "Ali Shariati: Ideologue of the Iranian Revolution," MERIP Reports 102 (January 1982): 26.
62. Dr. Ali Shariati. Man and Islam (Houston, Tex.: Free Islamic Literature, 1980), p. xi.

63. As quoted in Ali Shariati, On the Sociology of Islam (Berkeley, Calif.: Mizan Press, 1979),p. 23.
64. As quoted in Abrahamian, "Ali Shariati," p. 26.
65. Donohue and Esposito, eds., Islam in Transition, p. 302.
66. Ruhollah Khomeini, Islam and Revoluiton: Writings and Declarations of Imam Khomeini (Berkeley, Calif.: Mizan Press, 1981), pp. 249 - 50.
67. For an analysis of Khomeini's worldview, see Farhang Rajaee, Islamic Values and the World: Khomeini on Man, the State and International politics (Washington, D.C.: University Press of America, 1983).
68. "Message to the Pilgrims," in Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini, trans. Hamid Algar (Berkeley, Calif.: Mizan Press, 1981), p. 195.
69. Said Amir Arjomand, The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran (New York: Oxford University Press, 1987), p. 164.
70. Ibid.
71. For an analysis of the global impact of the Iranian Revolution and its implications for U.S. foreign policy, see John L. Esposito, ed., The Iranian Revolution: Its Global Impact (Miami: Florida International University Press, 1990).
72. John L. Esposito and James P. Piscatori, "The Global Impact of the Iranian Revolution: A Policy Perspective," ibid., p. 317.
73. "Constituion of the Islamic Republic of Iran," Middle East Journal 34 (1980): 185.
74. Ayatollah Khomeini as quoted in Esposito and Piscatori, "Global Impact," p. 322.
75. For divergent but overlapping analyses, see Ali Banuazizi, "Faltering Legitimacy: The Ruling Clerics and Civil Socity in Contemporary Iran," International Journal of Politics, Culture and Society 8, no. 4, 1995, pp. 563 - 78; Mohsen M. Milani, "Political Participation in Revolutionary Iran," in Political Islam: Revolution, Radicalism, or Reform? ed. John L. Esposito, (Boulder: Lynne Rienner, 1997), pp. 77- 94.
76. Barbara Crossette, "Iran Drops Rushdie Death Threat, and Britain Renews Teheran Ties," The New York Times, September 24, 1998.

الفصل الخامس

1. Robin Wright, Scared Rage: The Wrath of Militant Islam (New York: Simon and Schuster, 1985).
2. Richard Mitchell, The Society of Muslim Brothers (New York: Oxford University Press, 1969), and Charles J. Adams, "Mawdudi and the Islamic State," in John L. Esposito, ed., Voices of Resurgent Islam (New York: Oxford University Press, 1983), ch. 5.

3. John. L. Esposito, Islam and Politics, 3rd ed. (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1991), pp. 130 - 50.
4. Hassan al- Banna, "The New Renaissance," in John J. Donohue and John L. Esposito, eds., Islam in Transition: Muslim Perspectives (New York: Oxford University Press, 1982), p. 78.
5. Abul Ala Mawdudi, "Political Theory of Islam," in Donohue and Esposito, eds., Islam in Transition, p, 252.
6. Mitchell, Society, pp. 228 - 29.
7. Hassan al- Banna, "The New Renaissance," p. 78.
8. Muhammad Yusuf, Maududi: A Formative Phase (Karachi: The Universal Message, 1979), p. 35.
9. Sayyid Qutb, "Social Justice in Islam," in Donohue and Esposito, eds., Islam in Transition, pp. 125 - 26.
10. Yvonne Y. Haddad, "Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival," in Esposito, ed., Voices of Resurgent Islam, p. 69.
11. Adnan Ayyuh Musallam, "The Formative Stages of Sayyid Qutb's Intellectual Career and His Emergence as an Islamic Da'iyah, 1906- 1906 - 1952," Ph. D. diss., University of Michigan, 1983, p. 225. See also Gilles Kepel, Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh (London: Al-Saqi Books, 1985), p. 41.
12. Yvonne Y. Haddad, "Sayyid Qutb," pp. 77ff.
13. Kepel, Muslim Extremism in Egypt; Emmanuel Sivan, Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1985); and Johannes Jansen, The Neglected Duty: The Creed of Sadat,s Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East (New York: Macmillan, 1986).
14. Kepel, Muslim Extremism in Egypt, pp. 31- 32.
15. Saad Eddin Ibrahim, "Egypt's Islamic Activism in the 1980's" Third World Quarterly, April 1988, p. 643.
16. Saad Eddin Ibrahim, "Islamic Militancy as a Social Movement: The Case of Two Groups in Egypt," in Ali E. Hillal Dessouki, ed., Islamic Resurgence in the Arab World (New York: Praeger, 1982), p. 118.
17. Hamied N. Ansari, "The Islamic Militants in Egyptian Politics," International Journal of Middle East Studies 16:1 (March 1984): 123- 44.
18. Johannes J. G. Jansen, The Neglected Duty (New York: Macmillan, 1986), p. 169.
19. Ibid., p. 161.
20. Ibid., p. 193.
21. New York Times, September 3, 1989.
22. Fouad Ajami, "In the Pharaoh's Shadow: Religion and Authority in Egypt," in James P. Piscatori, ed., Islam in the Political Process (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), p. 29.

23. Ibid., p. 134.

24. Saad Eddin Ibrahim, "Egypt's Islamic Militants," in MERIP Reports 103 (February 1982): 11. See also Saad Eddin Ibrahim, "Islamic Militancy as a Social Movement," in Dessouki, ed., Islamic Resurgence, pp. 128 - 31, and Sivan, Radical Islam, pp. 118- 19.

25. Louis J. Cantori, "The Islamic Revival as Conservatism and as Progress in Contemporary Egypt," in Emile Sahliyeh, ed., Religious Resurgence and Politics in the Contemporary World (Albany: SUNY Press, 1990), p. 191.

26. See Michael Hudson, The Precarious Republic (New York: Random House 1968).

27. Augustus Richard Norton, "Religious Resurgence and Political Mobilization of the Shia in Lebanon," in Sahliyeh, ed., Religious Resurgence, p. 231.

28. Ralph E. Crow, "Religious Sectarianism in the Lebanese Political system," Journal of Politics 24 (August 1962): 489- 520; and Albert Hourani, "Lebanon: The Development of a Political System," in Leonard Binder, ed., Politics in Lebanon (New York: John Wiley, 1966), pp. 13- 29.

29. Joseph Olmert, "The Shiis and the Lebanese State," in Martin Kramer, ed., Shiism, Resistance and Revolution (Boulder, Colo.: Westview Press, 1987), p. 197.

30. Robin Wright, "Lebanon," in Shireen T. Hunter, ed., The Politics of Islamic Revivalism (Bloomington: Indiana University Press, 1988), pp. 62 - 63.

31. R. Augustus Norton. "Harakat AMAL- The Emergence of a New Lebanon Fantasy or Reality," in Islamic Fundamentalism and Islamic Radicalism (Washington, D.C.: U.S. Government Printing Office, 1985), p. 347.

32. Fouad Ajami, The Vanished imam (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1986), p. 199.

33. Idid., pp. 189 - 90.

34. Robin Wright, "Lebanon," in Shireen T. Hunter, ed., The Politics of Islamic Revivalism (Bloomington: Indiana University Press, 1988), p. 66.

35. يختلف الخبراء حول الأصول الحقيقية لحزب الله . فبينما يرجع كثيرون بدايته إلى سنة ١٩٨٢ ، يضع ماريوس ديه تاريخا أسبق .

. See Marius Deeb, Militant Islamic Movements in Lebanon: Origins, Social Basis, and Ideology, occasional papers (Washington, D. C.: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown uNiversity, 1986), pp. 13-14.

36. Shimon Shapira, The Origins of Hizbullah," Jerusalem Quarterly 46, 1988: p. 130.

37. Augustus Richard Norton, "Lebanon: The Internal Conflict and the Iranian Connection," in John L. Esposito, ed., The Iranian Revolution: Its Global Impact (Miami: Florida International University Press, 1990), p. 23.

38. بخلاف باحثين كثيرين يعتبر ماريوس ديب أن فضل الله هو الزعيم السياسى والدينى لحزب الله .

. See Marius Deeb, "shia Movements in Lebanon," Third World Quarterly, p. 693.

39. Martin Kramer, "Muhammad Husayn Fadlallah," Orient 26:2 (1985): 147- 48.

40. The Middle East, July 1989, p. 13.
41. Ibid.
42. Ibid.
43. "Iran Clamps Down on Hizbullah," Christian Science Monitor, October, 10, 1989, p. 3.
44. James P. Piscatori, "The Shia of Lebanon and Hizbullah: The Party of God," in Christie Jennett and Randal G. Stewart, eds., Politics of the Future: The Role of Social Movements (Melbourne: Macmillan, 1989), p. 301.
45. Fred Halliday, "Tunisia's Uncertain Future," Middle East Report, March- April 1990, p. 25.
46. "Nobody's Man - but a Man of Islam," in The Movement of Islamic Tendency: The Tacts (Washington, D. C.: privately printed, 1987), p. 80. Similar comments oppear in Abdelwahhab El-Effendi, "The Long march Forward," Inquiry, October 1987, p. 50.
47. "Nobody's Man," p. 84.
48. Interview with Ali Laridh, Tunis, 1989.
49. El- Effendi, "Long March," p. 51.
50. Interview with Ali Laridh, Tunis, 1989.
51. As quoted in Linda G. Jones, "Portrait of Rashid al-Ghannoushi," Middle East Report, July- August 1988, p. 20.
52. Clement Henry Moore, Politics in North Africa (Boston: Little, Brown, 1970), p. 108.
53. Dirk Vanderwall, "From New State to the New Ere: Toward a Second Republic in Tunisia," Middle East Journal Autumn 1988, p. 612.
54. Dirk Vanderwalle, "Ben Ali's New Tunisia," Field Staff Reports: Africa/ Middle East, 1989-90, no, 8.
55. Linda Jones, "Portrait," p. 22.
56. Vanderwalle, "From New State to the New Era," p. 603.
57. "Ben Ali Discusses Opposition Parties, Democracy," FBIS- NES, no. 29 (December 1989).
58. Halliday, "Tunisia's Uncertain Future," p. 26.
59. "The Autocrat Computes," The Economist, May 18, 1991, pp. 47- 48.
60. The Middle East, September 1991, p. 18.
61. "Useful Plot," The Economist, June 1. 1991, p. 38.
62. Robert Mortimer, "Islam and Multiparty Politics in Algeria," Middle East Journal 45:4 (Autumn 1991): 575.
63. Jean Claude Vatin, "Religious Resistance and State Power in Algeria," in Alexander. S. Cudsi and Ali E. Hillal Dessouki, eds., Islam and Power (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1981), p. 146.
64. Ibid., p. 575.
65. Charte Nationale (République Algérienne, 1976), p. 21.
66. Francois Burgat, The Islamic Movement in North Africa,trans. William Dowell

(Austin: Center for Middle Eastern Studies, University of Texas, 1993), p. 261.
67. "Human Rights in Algeria Since the Halt of the Electoral Process," Middle East Watch 4:2 (February 1992), p. 11.
68. Daniel Brumberg, "Islam, Elections, and Reform in Algeria," Journal of Democracy 2:1 (Winter 1991): 59. See also Saad Eddin Ibrahim, "Crises, Elites, and Democratization in the Arab World," Middle East Journal: 1:2 (Spring 1993): 293.
69. "Algeria's Facade of Democracy," Middle East Repot (March- April, 1990), p. 17.
70. Burgat, The Islamic Movement, p. 276.
71. "Transcript: Interview With Abassi Madani" (Los Angeles: Pontifex Media Center, 1991), p. 4.
72. Ibid., p. 5.
73. Ibid.
74. Idid., p. 6.
75. Ibid., p. 8.
76. Ibid., 10.
77. Ibid.
78. Ibid., p. 10.
79. Ibid.
80. Ibid., 14.
81. Ibid., P16.
82. Burgat, p. 279.
83. Mohamed Esseghir, "Islam Comes to Rescue Algeria," The Message International (August 1991), p. 13.
84. Burhan Ghalyoun in Al-Yawm Al- Sabi, "Algeria: Democratization at Home, Inspiration Abroad," The Message International (August 1991), p. 19.
85. For an example of this kind of activity, see "Taking Space in Tlemcen: The Islamist Occupation of Urban Algeria," Middle East Report 22:6 (November-December 1992): 12- 13.
86. John P. Entelis and Lisa J. Arone, "Algeria in Turmoil: Islam, Democracy and the State," Middle East Policy, 1:2 (1992), p. 29.
87. John P. Entelis, as quoted in Maghreb Report (March- April 1993), p. 6.
88. Ibid., p. 31.
89. Brumberg, p. 69.
90. Middle East Watch, p. 2.
91. "Amid Praise for Algerian System: Hopes for an Islamic Government," The Message Internatioal (August 1991), p. 16.
92. David Hirst, "Algiers Militants Urge Care at the Gates of Victory," The Guardian, January 18, 1992.
93. Middle East Watch, p. 13.
94. Middle East Times, June 19- 25, 1990; and Middle East Watch, p. 13.

95. Vanderwalle, "Ben Ali's New Tunisia," p. 3.
96. Jonathan C. Randal, "Algerian Elections Cancelled," Washington Post, January 13, 1994.
97. Ibid.
98. "Algeria: Dusting Off the Iron Glove," The Middle East (April 1993), p. 19.
99. Entelis and Arone, "Algeria in Turmoil," p. 35.
100. Jonathan C. Randal, "Fundamentalist Leader in Algeria is Arrested," Washington Post, January 22, 1994.
101. Randal, "Algerian Elections Cancelled".
102. Middle East Watch, p.1.
103. "Algeria: The Army Tightens Its Grip," The Economist, July 17, 1993, p. 37.
104. "Algeria: A Kite for Peace," The Economist, March 5, 1994, p. 45.
105. "Algeria: Looking for Scapegoats," The Middle East (May 1994), p. 20.
106. Ibid., p. 21.
107. Ibid.
108. John P. Entelis, "Political Islam in Algeria," Current History (January 1995), p. 17.
109. Dirk Vandewalle, "Islam in Algeria: Religion, Culture and Opposition in a Rentier State," Political Islam: Revolution, Radicalism or Reform? p. 48.
110. Ian Williams, "Algeria: A Deaf Ear to Amnesty," Middle East Internatioal, November 21, 1997, p. 15.
111. Ibid.
112. Nilufer Gole, "Authoritarian Secularism and Islamist Politics," in Civil Society in the Middle East, vol. 2, ed. Augustus Richard Norton (Leiden: E. J. Brill, 1996), p. 20.
113. Feroz Ahmad, "Turkey," in The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World, 4:244.
114. Feroz Ahmad, "Political Islam in Modern Turkey," Middle East Studies 27, (January 1991), p. 14-15.
115. Ibid., p. 14.
116. Ibid., P. 15.
117. Binnaz Toprak, "Refah Partisi," in the Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World," 3: 414.
118. Kurkcu, Ertugrul, "The Crisis of the Turkish State," Middle East Report, April-June 1996, 3.
119. For a fuller discussion, see M. Hakan Yavuz, "Political Islam and the Welfare Party in Turkey," Journal of Comparative Politics. 30, no 1 (October 1997), pp. 63- 82.
120. Howard Reed, " A Turgut ozal," in the Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World, 3:277.
121. David Kushner, "Self- Perception and Identity in Contemporay Turkey," Journal of Contemporary History 32, no. 2 (April 1997), p. 230.

122. Jeremy Salt, "Nationalism and the Rise of Muslim Sentiment in Turkey," Middle Eastern Studies 31, no. 1 (January 1995), p. 18.

123. See Bulent Aras, "Turkish Islam's Moderate Face," Middle East Quarterly 5, no. 3 (September 1998), pp. 23 - 29.

124. For more on Nurcu political activism, see M. Hakan Yavuz, Print- Based Islamic Discourse and Modernity: The Nur Movement, Third International Symposium on Bediuzzaman Said Nursi (Istanbul: Sozler, 1995), 2: 324-50.

125. Sencer Ayata, "Patronage, Party, the State: The Politicization of Islam in Turkey," Middle East Journal 50, no. 1 (Winter 1996), p. 51.

126. Jenny White, "Islam and Democracy: The Turkish Experience," Current History 94, no. 588 (January 1995), p. 8.

127. Umit Cizre Sakallioglu, "Liberalism, Democracy, and the Turkish Centre-Right: Identity Crisis of the True Path Party," Middle East Studies, April 1996, p. 154.

128. M. Hakan Yavuz, "Turkey's 'Imagined Enemies: Kurds and Islamists,'" The World Today 52, no. 2 (April 1996), pp. 99-101.

129. Ayse Saktanber, "Becoming the'Other' as a Muslim in turkey: Turkish Women vs. Islamist Women," New Perspectives on Turkey 11 (Fall 1994), p. 105.

130. Ibid., pp. 43-44.

131. Metin Heper, "Islam and Democracy in Turkey: Towards a Reconciliation," Middle East Journal 51 no. 1 (Winter 1997), p. 35.

132. Eric Rouleau, Turkey: Beyond Ataturk," Foreign Policy 103 (Summer 1996), p. 77.

133. Yavuz, "Turkey's 'Imagined Enemise,'" p. 100.

134. Stephen Kinzer, "The Islamist Who Runs Turkey, Delicately," New York Times, February 23, 1997, p. 29.

135. Ibid., p. 30.

136. Ibid.

137. Der Spiegel, October 14, 1991; Kushner, "Self- Perception and Identity," pp. 231- 32.

138. Kelly Couturier, "Anti- Secularism Eclipses Insurgency as Army's No. 1 Concern," Washington Post, April 5, 1997, p. A22.

139. The Economist, July 19, 1997, p. 23.

140. Martin Heper, "Islam and Democracy in Turkey: Towards a Reconciliation," p. 45.

141. Adnan Adiver, "Interaction of Islamic and Western Thought in Turkey," in Near Eastern Culture and Society, ed. T. C. Young (Princeton: Princeton University Press, 1951), p. 126.

142. Ayse Kadioglu, "Republican Epistemology and Islamic Discourses in Turkey in the 1990s," Muslim World 84, no. 1 (January 1998), p. 11.

143. For a discussion of this phenomenon, see Sherif Mardin, "Ideology and Religion in the Turkish Revolution," International Journal of Middle East Studies 2 (1971), pp. 208 -9.

144. Hakan Yavuz, "Political Islam and the Welfare (Refah) Party in Turkey," Comparative Politics 30, no. 1 (October 1997), p. 65.

145. Stephen Kinzer, "The Islamist Who Runs turkey, Delicately," p. 29.

الفصل السادس

1. William Pfaff, "Still Fighting the Crusades," Foster's Daily Democrat, November 27, 1990.

2. حينماكتبت هذه العبارة لأول مرة، كنت أخشى من أن يظن البعض أن التصريح فظ بعض الشيء. ثم اكتشفت فيما بعد أن مجلة ناشيونال ريفيو نشرت مقال دانيال بايب بعنوان
"The Muslims Are Coming! The Muslims Are Coming!" November 19, 1990, pp. : 28-31.

3. Edward Said, Covering Islam (New York: Pantheon, 1981), p. 136.

4. Boston Globe, July, 27, 1991.

5. Frederic Bichon, "U.S. Drive against Terrorism has Muslims Worried," Middle east Times Febryary 19- 25, 1995, p. 8.

6. David Hirst, "France Back on the Rack: As Algeria's Rage Targets Its Tormented Former Oppressor the Rest of Europe Could Be in Its Sights," The Guardian, December 28, 1994.

7. Patrick Bannerman, Islam in Perspective: A Guide to Islamic Society Politics and Law (London: Routledge, 1988), p. 219.

8. Amos Perlmutter, "Wishful thinking about Fundamentalism," Washington Post, January 19, 1992; David Pryce- Jones, At War with Modernity: Islam's Challenge to the West (London: Alliance Publishers for the Institute for European Defense and Strategic Sttudies, 1992); Michael Youssef, Revolt against Modernity: Muslim Zealots and the West (Leiden: E. J. Brill, 1985); Samuel P. Huntington, "Will More Countries Become Democratic," in Gloobal Dilemmas, ed. Samuel P. Huntington and Joseph Nye Jr. (Cambridge: Harbard University Press, 1985), pp. 253- 79; Bernard Lewis, "Islam and Democracy," Atlantic, February 1993, pp. 87- 98; Martin Kramer, "Islam vs. Democracy," Commentary, January 1993, pp. 35 - 42; and Yahya sadowski, "The New Orientalism and the Democracy Debate," Middle East Report July- August 1993.

9. "People Direct Islam in Any Direction They Wish," Middle East times, 28 May- June 3, 1991, p. 15.

10. For an analysis of the role of Islamic movements in the Gulf War, see James Piscatori, ed., Islamic Fundamentalisms and the Gulf War (Chicago: University of Chicago Press, 1993).
11. Fouad Ajami, "Bush's Middle East Memo," U.S. News and World Report, December 26, 1988- January 2, 1989, p. 75; Oliver Roy, The Failure of Political Islam (Cambridge: Harvard University Press, 1994).
12. "Can Islam, Democracy, and Modernization Co- Exist?" Africa Report,September- October 1990, p.9.
13. أدين بالفضل للأستاذ رمضاني بجامعة فرجينيا على هذه العبارة .
14. This attitude is exemplified in Hirsh Goodman, "The Green Curtain," The Jerusalem Report, June 3, 1993.
15. Judith Miller, "The Challenge of Radical Islam," Foreign Affairs 72, no. 2 (Spring 1993). For an alternative perspective, see Leon Hadar, "What Green Peril?" Foreign Affairs 72, no. 2 (Spring 1993).
16. "Tunisia Warns of Islamic Radicals," Washington Times, October 25, 1991.
17. Ibid.
18. Michael Parks, "Israel Sees Self Defending West Again," Los Angeles Times, January 2, 1993.
19. Peter Rodman, "Don't Look for Moderates in the Islamic Revolution," International Herald Tribune, January 4, 1995.
20. Fergus M. Bordewich, "A Holy War Heads Our Way," Readers Digest, January 1995, pp. 76- 80.
21. Thomas Kamm, "Clash of Cultures: Rise of Islam in France Rattles the Populace and Stirs a Backlash," Wall Street Journal, January 5, 1995.
22. "Focus: Islamic terror: Global Suicide Squad," Sunday Telegraph, January 1, 1995.
23. Steven Emmerson, "Jihad in America," PB8 1994.
24. "Algerians In London Fund Islamic Terrorism," Sunday Times, January 1, 1995.
25. Patrick Sookhdeo, "Prince Charles Is Worng- Islam Does Menace the West," Daily Telegraph, December 19, 1996.
26. Bernard Lewis, "The Roots of Muslim Rage," Atlantic Monthly, September 1990, Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilizations," Foreign Affairs 72, no. 3 (Summer 1993).
27. Lewis, "Roots of Muslim Rage."
28. Lewis, "Roots of Muslim Rage," p. 2.
29. Goodman, "The Green Curtain."
30. Rodinson, "The Western Image and Western Studies of Islam," in Joseph Schacht and C.E. Bosworth, eds., The Legacy of Islam (Oxford: Oxford U. Press, 1974), p. 67.
31. Lothrop Stoddard, The New World of Islam (New York: Scribner's, 1921), pp. 23-24.
32. As quoted in New York Times, June 1, 1919, p. 9.

33. Raymond Aron, "L'Incendie," L'Express, December 1, 1979, as quoted in James Piscatori, Islam in a World of Nation States (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), p. 39.
34. Cyrus Vance, Hard Choices: Critical Years in American Foreign Policy (New York: Simon & Schuster, 1983), pp. 408, 410, as quoted in Piscatori, Islam in a World of Nation States.
35. As quoted in Huntington, "Clash of Civilizations," p. 32.
36. Parks, "Israel Sees Self Defending West Again".
37. John Darton, "Islamic Fundamentalism Is on the Rise in Turkey," International Herald Tribune, March 3, 1995, p. 2.
38. Charles Krauthammer, "The New Crescent of Crisis: Global Intifada," Washington Post, February 16, 1990.
39. Goodman, "Green Curtain."
40. Krauthammer, "New Crescent of Crisis."
41. Ibid.
42. "Exit Lebanon," New Republic, November 12, 1990.
43. For a discussion of this point, see Piscatori, Islam in a World of Nation States, p. 149.
44. Lewis, "Roots of Muslim Rage," pp. 56- 60.
45. Piscatori, "Islam in a World of Nation States, p. 38.
46. Lewis, "Roots of Muslim Rage,"p. 59.
47. Huntington, "Clash of Civilizations?" pp. 22, 39.
48. Ibid., p. 26.
49. Ibid., p. 23.
50. Ibid., p. 24.
51. Huntington, The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order (New York: Simon & Schuster, 1997), p. 217.
52. Ibid., p. 218.
53. Huntington, "Clash of Civilizations?"
54. Ibid., pp. 45- 48.
55. Ibid., p. 31.
56. Ibid., p. 40.
57. Ibid., pp. 34- 35. P. 254 name of section (Islam's Bloody Borders) and phrase," Islam's borders are bloody and so are its innards" p. 258.
58. Huntington, Clash of Civilizations and the Remaking of World Order, p. 258.
59. Huntington, "Clash of Civilizations," p. 36.
60. Patrick Buchanan, "Rising Islam May Overwhelm the West," New Hampshire Sunday News, August 20, 1989.
61. Ibid.
62. krauthammer, "New Crescent of Crisis."
63. Charles Moore, "Time for a More Liberal and 'Racist' Immigration Policy," The Spectator, October 19, 1991.

64. Buchanana, "Rising Islam".

65. Tariq Azim- Khan, a member of the Muslim Forum, as quoted in The Independent, October 29, 1991.

66. Hesham El-Essawy, chairman of the Islamic Society for the Promotion of Religious Tolerance, as quoted in The Independent.

67. Claire Hollingsworth, International Herald Tribune November 9, 1993.

68. Bernard Levin, The Times, April 21, 1995."

69. Patrick Sookhedo, "Prince Charles Is Wrong.

70. Islamaphobia: A Challenge for Us all (London: Runnymede Trust, 1997), p. 10.

71. Ibid.

72. Ibid.

73. As quoted in The Next Threat: Western Perceptions of Islam, ed. Jochen Heppler and Andrea Lueg, (London: Pluto Press, 1955), p. 9.

74. Ibid., p. 13.

75. Ibid., p. 9.

76. Ibid., p. 16.

77. Kamm, "Clash of Cultures."

78. Dominque Moisi, of France's Institute of International Relations, as quoted in Judith Miller, "Strangers at the Gate: Europe's Immigration Crisis," New York Times Magazine, September 15, 1991, p. 86.

79. Ibid., p. 80.

80. Ibid., p. 86.

81. William Drozdiak, "Once Feared, Lyon's Mosque Emerges as Symbol of Tolerances," International Herald Tribune, March 6, 1995, p. 2.

82. Ibid.

83. The Next Threat, p. 29.

84. "The Immigrants," The New Republic, April 19, 1993, p. 7.

85. أدين بالفضل لجيمس بيسكاروتى لأنه لفت انتباهى إلى هذه النقاط

86. Lisa Anderson, "Holy War Comes to America," Chicago Tribune, July 12, 1993; William Safire, "Islam under Siege," New York Times, March 18, 1993; "The New Dawn for Islam: The Global Campaign against the Secular State," El pais, reprinted in World Press Review, June 1993, p. 19.

87. Safire, "Islam under Siege."

88. Kamm,"Clash of Cultures."

89. Perlmutter, "Wishful Thinking about Fundamentalism"; and Huntington. "Will More Countries Become Democratic?" p. 226.

90. "Democratization in the Middle East," American- Affairs 36 (Spring 1991), pp. 1-47; Michael Hudson, "After the Gulf War: Prospects for Democratization in the Arab World," Middle East Journal 45 (Summer 1991), pp. 407-26.

91. For an analysis of this issue, see John L. Esposito and John O. Voll, Islam and Democracy (New York: Oxford University Press, 1997); John L. Esposito and James P. Piscatori, "Democratization and Islam," Middle East Journal 45 (Summer 1991), pp. 427- 40; John O. Voll and John Esposito, "Islam's Democratic Essence," Middle East Quarterly, September 1994, pp. 3-11 with ripostes, pp. 12- 19, and Voll and Esposito reply, Middle East Quarterly. December 1994, pp. 71-72; Mahmoud Monshipouri and Christopher G. Kukla, "Islam and Democracy and Human Rights," Middle East Policy 3 (1994), pp. 22-39; and Robin Wright, "Islam, Democracy and the West" Foreign Alfgairs, Summer 1992, pp. 131-45.
92. Leslie Gelb, "The Free Elections Trap," New York Times, May 29, 1991.
93. Voll and Esposito, "Islam's Democratic Essence".
94. Mideast Mirror, March 30, 1992, p. 12.
95. Esposito and Voll, Islam and Democracy.
96. John Lancaster, "Despite Plaudits of West, Mubarak Regime Is Stumbling," International Herald Tribune, March 15, 1995, p. 2.
97. Ibid.
98. Krauthammer, "New Crescent of Crisis," p. 2.
99. Buchanan, "Rising Islam."
100. For a summary discussion of Arab Islamists and pluralism, see Yvonne Y. Haddad, "Islamists and the Challenge of Pluralism," Occasional Paper (Washington, D.C.: Center For Contemporary Arab Studies and the Center for Muslim- Christian Understanding, 1995).
101. Mahmoud Ayoub, "Islam and Chrisitanity: Between Tolerance and Acceptance," in Religions of the Book: The Annual Publication of the College Theology Society, ed. Gerard Sloyan (Landham, Md.: College Theology Society, 1992), 38:28.
102. See, for example. Rohert Heffner, "Modernity and the Challenge of Pluralism: Some Indonesian Lessons," Studia Islamika 2, no. 4 (1995), p. 25.
103. Nurcholish Madjid, "In Search of Islamic Roots for Modern Pluralism: The Indonesian Experience," in Toward a New Paradigm: Recent Developments in Indonesian Thought, ed. Mark R. Woodward (Tempe: Arizona State University, 1996), p. 90; and Olaf-Schumann, "Christian- Muslim Encounter in Indonesia," in Christian- Muslim Encounters ed. Yvonne Y. Haddad and Wadi Z. Haddad, (Gainesville: University of Florida Press, 1995).
104. Middle East Times, June 19-25, 1990.
105. John O. Voll, "For Scholars of Islam, Interpretation Need Not Be Advocacy," Chronicle of Higher Education, March 22, 1989, p. 2.
106. For a sampling of international reactions, see Lisa Appignanesi and Sara Maitland, eds., The Rushdie File (Syracuse: Syracuse University Press,. 1990).
107. James Piscatori, "The Rushdie Affair and the Politics of Ambiguity," International Affairs 66 (1990): 767- 89.

108. "Repeating an Apostasy Is an Apostasy: Religious Leaders Urge Muslims to Ignore Rushdie Issue," Middle East Times, March 7-13, 1989, p. 14.
109. For Rushdie: Essays by Arab and Muslim Writers in the Defense of Free Speech (New York: George Braziller, 1994).
110. Law, Blasphemy and the Multi- Faith Society: Report of a Seminar, Discussion Papers 1 (London: Commission of Racial Equality, 1990), p. 53.
111. See John L. Esposito, "Jihad in a World of Shattered Dreams: Islam, Arab Politics, and the Gulf Crisis, The World and I, February 1991, pp. 512- 27.
112. Piscatori, ed. Islamic Fundamentalisms and the Gulf Crisis; Yvonne Y. Haddad, "Operation Desert Shield/Desert Storm: The Islamist Perspective," in Beyond Desert Storm: The Gulf Crisis Reader, ed. Phyllis Bennis and Michel Moushaberck (New York: Olive Branch Press, 1991), chapter 23.
113. See Washington Post, September 14, 1990; and Los Angeles Times, September 22, 1990.
114. "Islam Divided," The Economist, September 22, 1990, p. 47.
115. Abdurrahman Alamoudi in the Washington Report on Middle East Affairs, October 1990, p. 69.
116. The Herald, September 1990, p. 30.
117. "The Gulf Crisis," Aliran 10, no. 8 (1990), p. 32.
118. "Exposing US Motives: A Third World View," Aliran 10, no. 11 (1990), p. 38.
119. Dawn, February 1, 1991.
120. Christian Science Monitor, January 24, 1991.
121. Far Eastern Economic Review, January 24, 1991.
122. The Economist, January 26, 1991.
123. For an early and insightful analysis of the origins of the modern construct of religion, see Wilfred Cantwell Smith, The Meaning and End of Religion (New York: Harper & Row, 1962).
124. See, for example, Daniel Lerner, The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East (New York: Free Press, 1958); and Manfield Halpren, The Politics of Social Change in the Middle East and North Africa (Princeton: Princeton University Press, 1963). for an analysis and critique of the factors that influenced the development of modernization theory, see Fred R. von der Mehden, Religion and Modernization in Southeast Asia (Syracuse: Syracuse University Press, 1988).
125. See, for example, Harvey cox, The Secular City: Urbanization and Secularization in Theological Perspective (new York: macmillan, 1965); and Cox Religion in the Secular City: Toward a Post Modern Theology (New York: Simon & Schuster, 1984); Dietrich Bonhoeffer, Letters and Papers from Prison, rew. ed. (New York: Macmillan, 1967); and William Hamilton and Thomas Altizer, Radical Theology and the Death of God (Indianapolis: Bobbs Merrill, 1966).

126. See, for example, the influential introduction of H. A. R. Gibb, Mohammedanism (Oxford: Oxford University Press, 1962); of John B. Christopher, The Islamic Tradition (new York: Harper & Row, 1972).

127. See, for example, Olivier Roy, The Failure of Political Islam (Cambridge: Harvard University Press).

128. "Squeezing Islam's Moderates," The Middle East, June 1993, p. 11.

129. Ibid.

130. Daniel Pipes, "Fundamentalist Muslims between America and Russia," Foreign Affairs, Summer 1986, pp. 939- 59; and Robert H. Pelletreau, Jr., Daniel Pipes, and John :. Esposito, "Political Islam Symposium: Resurgent Islam in the Middle East," Middle East Policy 3 (1994), pp. 7-8.

131. Andrew Brown, "How English Can a Muslim Be?" The Independent, October 28, 1993.

132. Edward P. Djerejian, The U.S. and the Middle East in a Changing World (Washington, D.C.: Meridien House International, June 2, 1992).

133. Robert Pelletreau, "Islam and U.S. Policy," an edited version of which appeared in Pelletreau, Pipes, and Esposito, "Politcal Islam Symposium" p. 2.

134. Ibid., p. 3.

135. Ibid., p. 4.

136. "Statement of the Assistant Secretary of State for Near Eastern Affairs Robert H. Pelletreau before the House Foreign Affairs Committee Subcommittee on North Africa," September 28, 1994, pp. 8-9.

137. Vernon Loeb, "A Global, Pan- Islamic Network: Terrorism Entrepreneur Unifies Groups Financially, Politically," Washigton Post August 23, 1998.

138. Ibid.

139. Transcript of Osama bin Laden interview, CNN/Time Impact: Holy Terror? August 24, 1998.

140. The discussion of Hamas draws on materials in John L. Esposito, Islam and Politics 4th ed. (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), pp. 228- 232.

141. Sara Roy, "Gaza: New Dynamics of Civic Disintegration," Journal of Palestine Studies, Volume 22, no. 4, Summer 1993, 20 - 21, page 25.

142. "The Tough Dilemma in Algeria," Boston Globe, February 16, 1992.

مصادر ومراجع مختارة

For a comprehensive bibliography on the role of Islam in contemporary history and politics, see Yvonne Yazbeck Haddad, John Obert Voll, and John L. Ssposito, eds., The Contemporary Islamic Revival: A Critical Survey and Bibliography (New York: Greenwood Press, 1991).

Abdillah, Masykuri. Responses of Indonesian Muslim Intellectuals to the Concept of Democracy (1966- 1993). Hamburg: Avera Verlag Meyer, 1997.

Abrahamian, Ervand. Iran Between Two Revolutions. Princeton, N.J.: princeton University Press, 1982.

Ahmed, Akbar S. Postmodernism and Islam: Predicament and Promise. London: Routledge, 1992.

Ajami, Fouad. The Arab Predicament. New York: Cambridge University Press, 1982.

------- The Vanished Imam: Musa Sadr and the Shia of Lebanon. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1986.

Akhavi, Sharough, Religion and Politics in Contemporary Iran. Albany: SUNY Press, 1980.

Al- e- Ahmad, Jalal. Gharbzadegi. Lexington, Ky.: Mazda, 1982.

Algar, Hamid, trans. Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini. Berkeley, Calif.: Mizan Press, 1981.

Antoun, Richard T., and Mary Elaine Hegland, eds. Religious Resurgence: Contemporary Cases in Islam, Christianity, and Judaism. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1987.

Arjomand, Said Amir. The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran. New York: Oxford University Press, 1988.

-------, ed. Authority and Political Culture in Islam. Albany: SUNY Press, 1988.

Ayoob, Mohammed, ed. The Politics of Islamic Reassertion. New York: St. Martin's Press, 1981.

Ayoub, Mahmoud M. Islam and the Third Universal Theory: The Religious Thought of Muammar al- Qadhdhafi. London: KPI, 1987.

Ayubi, Nazih. Political Islam: Religion and Politics in the Arab World. London: Routledge, 1991.

Baker, Raymond. Sadat and After: Struggles for Egypt's Political Soul. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990.

Bakhash, Shaul. The Reign of the Ayatollahs: Iran and the Islamic Revolution. New York: Basic Books, 1984.

Bannerman, Patrick. Islam in Perspective. London: Routledge, 1988.
Banuazizi, Ali, and Myron Weiner, eds. The State, Religion, and Ethnic Politics. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1986.
Bennigsen, Alexandre, and Marie Boxup. The Islamic Threat to the Soviet State. New York: St. Martin's Press, 1983.
Bill, James A. The Eagle and the Lion. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1988.
Binder, Leonard. Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies. Chicago: University of Chicago Press, 1988.
Burgat, Francois. The Islamic Movement in North Africa. 2d. Translated byWilliam Dowel. Austin: University of Texas, 1997.
Burke, Edmund, and Ira M. Lapidus, eds. Islam, Politics, and Social Movements. Berkeley: University of California Press, 1988.
Cole, Juan R.I., and Nikki R. Keddie, eds. Shiism and Social Protest. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1986.
Curtis, Michael, ed. Religion and Politics in the Middle East. Boulder, Colo.: Westview Press, 1982.
Daniel, Norman. Islam: Europe and Empire. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1966.
Dekmejian, R. Hrair. Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1985.
Dessouki, Ali E. Hillal, ed. Islamic Resurgence in the Arab World. New York: Praeger, 1982.
Djait, Hichem, Europe and Islam: Cultures and Modernity. Berkeley: University of California Press, 1985.
Donohue, John J., and John L. Esposito, eds. Islam in Transition: Muslim Perspectives. New York: Oxford University Press, 1982.
Eickelman, Dale F. The Middle East: An Anthropological Approach. 2nd ed. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1989.
Enayat, Hamid. Modern Islamic Political Thought. Austin: University of Texas Press, 1982.
Esposito, John L. Islam: The Straight Path. 3d ed. New York: Oxford University Press, 1997.
------. Political Islam. Boulder, Colo.: Lynne Rienner, 1997.
------. Islam and Politics. 3rd ed. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1991.
------. Islam in Asia: Religion, Politics and Society. New York: Oxford University Press, 1987.
------. Islam: The Straight Path. Expanded ed. New York: Oxford University Press, 1991.

------, ed. The Iranian Revolution: Its Globat Impact. Miami: Florida International University Press, 1990.

------, ed. The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World, 4 vols. New York: Oxford University Press, 1995.

------, ed. Voices of Resurgent Islam. New York: Oxford University Press, 1983.

Esposito, John L., and John Obert Voll. Islam and Democracy. New York: Oxford University Press, 1996.

Fischer, Michael M. J. Iran: From Religious Discourse to Revolution. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980.

Gibb, Hamilton A. R., and Harold Bowen. Islamic Society and the West. Oxford: Oxford University Press, 1960.

Gilsenan, Michael. Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Arab World. New York: Pantheon, 1983.

Goldschmidt, Arthur, Jr. A Concise History of the Middle East 3rd ed. Boulder, Colo.: Westview Press, 1991.

Haddad, Yvonne Y. Contemporary Islam and the Challenge of History. Albany: SUNY Press, 1982.

------, ed. The Islamic Impact. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1984. Haddad, Yvonne Y., and John L. Esposito, et al. The Islamic Revival Since 1988: A Crtical Survey and Bibliography. Westport, Conn.: Greenwood Press, 1997.

Haddad, Yvonne Y., and John L. Esposito, eds. Islam, Gender and Social Change. New York: Oxford University Press, 1997.

Hippler, Jochen and Andrea Lueg. The Next Threat: Western Perceptions of Islam (London: Pluto Press, 1995).

Hiro, Delip. Holy Wars: The Rise of Islamic Fundamentalism. New York: Paladin, 1989.

Hodgson, Marshall G. S. The Venture of Islam. 3 Vols. Chicago: University of Chicago Press, 1974.

Hourani, Albert. Arabic Thought in the Liberal Age, 1798- 1939. New York: Cambridge University Press, 1983.

------, Europe and the Middle East. Berkeley: University of California Press, 1980.

------, A History of the Arab Peoples. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991.

Hudson, Michael C. Arab Politics: The Search for Legitimacy. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1977.

Hunter, Shireen T., ed. The Politics of Islamic Revivalism: Diversity and Unity. Bloomington: Indiana University Press, 1988.

Islamic Fundamentalism and Islamic Radicalism. Committee on Foreign Affairs House of Representatives, Washington, D.C: U.S. Government Printing Office, 1985.

Johnson, Nels. Islam and the Politics of Meaning in Palestinian Nationalism. London: Kegan Paul, 1983.
Keddie, Nikki R. Iran: Religion, Politics and Society, London: Frank Cass, 1980.
-----, Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1981.
Kepel, Gilles. Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh. Berkeley: University of California Press, 1986.
Kramer, Martin. Political Islam. Beverly Hills, Calif.: Sage Publications, 1980.
-----, Shiism, Resistance and Revolution. Boulder, Colo.: Westview Press, 1987.
Lapidus, Ira M. A History of Islamic Societies. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
Lawrence, Bruce. Defenders of God: The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age. New York: Harper and Row, 1989.
Lee, Robert D. Overcoming Tradition and Modernity: The Search for Islamic Authenticity. Boulder, Colo.: Westview Press, 1997.
Lewis, Bernard. The Middle East and the West. New York: Harper and Row, 1968.
-----, The Muslim Discovery of Europe. New York: W.W. Norton, 1982.
-----, The Political Language of Islam. Chicago: University of Chicago Press, 1988.
Masr, Seyyed Vali. The Vanguard of the Islamic Revolution: TheJamaat-i Islami of Pakistan (Berkeley, University of California Press, 1994).
Mayer, Ann Elizabeth. Islam and Human Rights: Tradition and Politics. Boulder, Colo.: Westview Press, 1991.
Milton- Edwards, Beverly. Islamic Politics in Palestine. London: Tauris Academic Studies, 1996.
Mitchell, Richard, The Society of Muslim Brothers. New York: Oxford University Press, 1969.
Mortimer, Edward, Faith and Power. New York: Random House, 1982.
Mottahedeh, Roy P. The Mantle of the Prophet: Religion and Politics in Iran. New York: Random House, Pantheon, 1986.
Munson, Henry. Islam and Revolution in the Middle East. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1988.
Nasr, Seyyed Vali Reza. Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism New York: Oxford University press, 1996.
Norton, Augustus Richard. AMAL and the Shia: Struggle for the Soul of Lebanon. Austin: University of Texas Press, 1987.
Peters, Rudolph. Islam and Colonialism: The Doctrine of Jihad in Modern History. The Hague: Mouton, 1979.
Pipes, Daniel. The Rushdie Affair: The Novel, the Ayatollah, and the West. New York: Birch Lane Press, 1990.
Piscatori, James P. Islam in a World of Nation States. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
-----, ed. Islam in the Political Process. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

-----, ed. Islamic Fundamentalisms and the Gulf Crisis. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

Piscatori, James P., and Dale Eickelman. Muslim Politics. Princeton: P.rinceton: University Press, 1996.

Rahman, Fazlur. Islam and Modernity. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Rodinson, Maxime. Europe and the Mystique of Islam. Seattle: University of Washington Press, 1987.

Roff, William, ed. Islam and the Political Economy of Meaning. London: Croom Helm, 1987.

Roy, Olivier. The Failure of Political Islam (Cambridge: Harvard University Press, 1994).

-----, Islam and Resistance in Afghanistan. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Sahliyeh, Emile, ed. Religious Resurgence and Politics in the Modern World. Albany: SUNY Press, 1990.

Said, Edward W. Covering Islam. New York: Pantheon, 1981.

-----, Orientalism. New York: Vintage, 1979.

Shariati, Ali. On the Sociology of Islam. Berkeley, Calif.: Mizan Press, 1979.

Sivan, Emmanuel. Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1985.

Sivan, Emmanuel, and Menachem Friedman, eds.Religious Radicalism and Politics in the Middle East. Albany: SUNY Press, 1990.

Smith, Donald E., ed. Religion and Political Modernization. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1974.

Sonn, Tamara. Between Quran and Crown. Boulder, Colo.: Westview Press, 1990.

Southern, R.W. Western Views of Islam in the Middle Ages. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962.

Stowasser, Barbra, ed.The Islamic Impulse. London: Croom Helm, 1987.

Voll, John Obert, Islam: Continuity and Change in the Modern World, 2nd ed. (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1994).

Watt, W. Montgomery. Islamic Political Thought. New York: Columbia University Press, 1980.

Weiss, Anita, ed. Islamic Reassertion in Pakistan: The Application of Islamic Laws in a Modern State. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1986.

Wright, Robin. Sacred Rage: The Wrath of Militant Islam. New York: Simon and Schuster, 1985.

-----, In the Name of God: The Khomeini Decade. New York: Simon and Schuster, 1989.

رقم الإيداع ٩٠٤٦ / ٢٠٠١
الترقيم الدولى 7 - 0727 - 09 - 977

مطابع الشروق

القاهرة :٨ شارع سيبويه المصرى ـ ت:٤٠٢٣٣٩٩ ـ فاكس:٤٠٣٧٥٦٧ (٠٢)

بيروت : ص.ب: ٨٠٦٤ ـ هاتف : ٣١٥٨٥٩ـ٨١٧٢١٣ـ فاكس : ٨١٧٧٦٥ (٠١)

التهديد الإسلامى

خرافة أم حقيقة؟

هذا الكتاب الذى نقدمه فى هذه الترجمة العربية للباحث الشهير جون اسبوزيتو، (وهو من العارفين بتاريخ الإسلام والمسلمين، ومن أصحاب الخبرة العميقة بحركات الإسلام السياسى المعاصرة فى العالم) يتناول هذه القضية بشكل متكامل يجمع بين العرض التاريخى، والمسح الجغرافى، والتحليل الهيكلى لمعظم الحركات والمنظمات الإسلامية فى الشرق والغرب وفى الشمال والجنوب.

ويتناول اسبوزيتو، فى هذا الكتاب، عدة قضايا مهمة عن الإسلام المعاصر، ويناقش محاولات الإصلاحيين والتجديديين لإعادة تفسير المبادئ الأساسية فى الإسلام بحيث تقدم حلولاً جديدة وعصرية للمشكلات التى يواجهها المسلمون فى العصر الحديث.

القاهرة: ٨ شارع سيبويه المصرى - رابعة العدوية - مدينة نصر
ص.ب: ٣٣ البانوراما - تليفون: ٤٠٢٣٣٩٩ - فاكس: ٤٠٣٧٥٦٧ (٢٠٢)
بيروت: ص.ب: ٨٠٦٤ هاتف: ٣١٥٨٥٩ - ٨٠٧٢١٣ - فاكس: ٨١٧٧٦٥ (٩٦١)